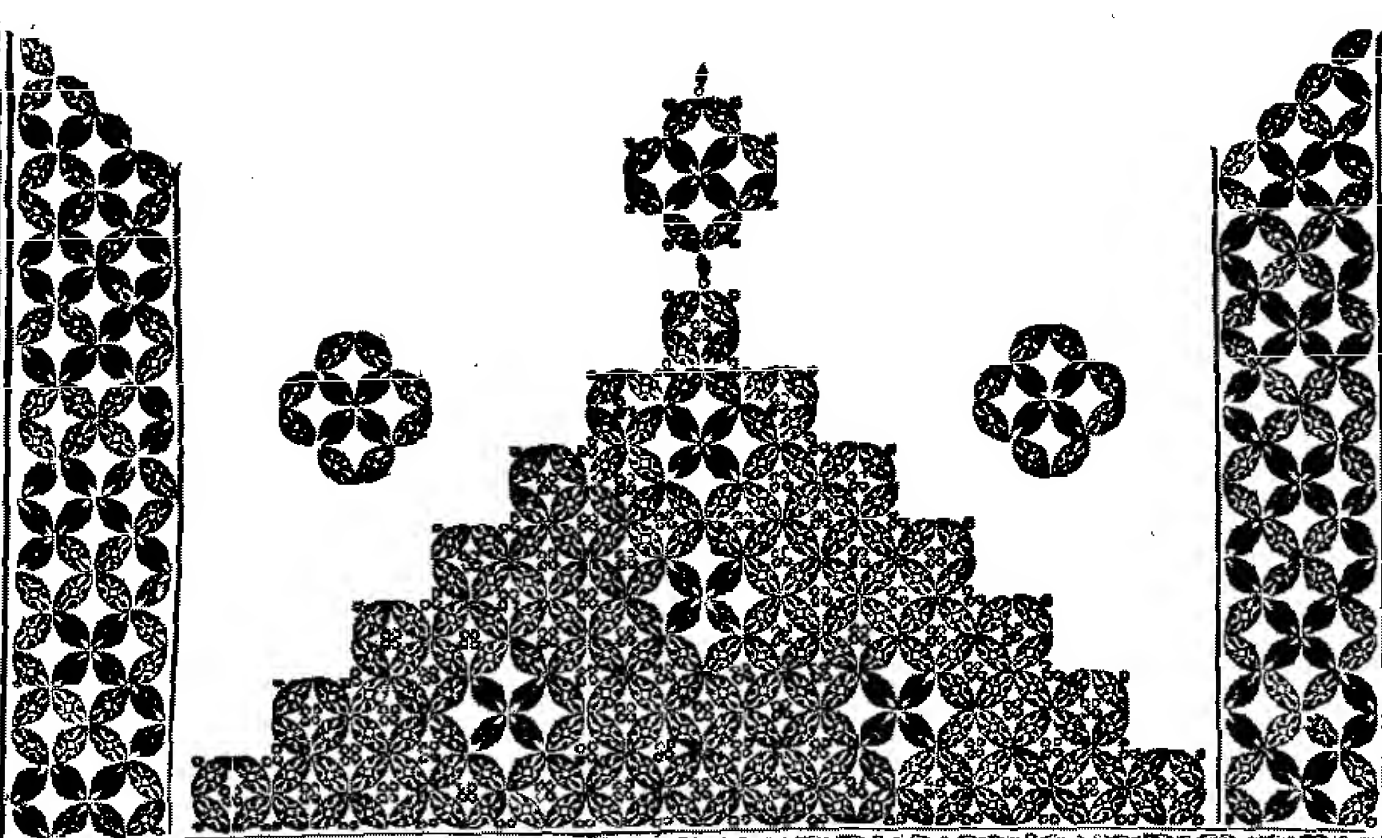


الجزء الرابع من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للإمام المكي نعمدهما الله برحمته
وأنتكم - أفسح جنته
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع في القياس)

(قوله حل معلوم على معلوم) أي الحاقه به في حكمه فيه أمران الأول قال الكمال أورد عليه أن الحمل فعمل الحامل إلى آخر ما أورد وأجاب عنه بجواب صحيح في غاية الحسن للمعامل (وأقول) قد أورد عليه أيضا أنه جعل الحمل بنفسا للقياس مع أنه غير صادق عليه لأنه غرة القياس ولا شيء من غرة القياس بقياس وأجاب العضديان المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم إذا أريد بذلك إثبات الحكم له لا ثبوت الحكم في الفرع انتهى قال المولى سعد الدين يعني ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع ليكون غرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد إثبات الحكم فيها بذلك الحمل إلى أن قال وقد ذكرنا أن قوله لا ثبوت الحكم في الفرع عطف على وجوب التسوية انتهى المقصود نقله عن الشمس الكرماني أن لفظ وجوب ساقط في بعض النسخ وهو الصحيح انتهى وأجاب المصنف بقوله وهو أي هذا الاعتراض ضعيف لأن المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع والتسوية بنفس القياس لا ثمرته انتهى وقال قبل ذلك بعد أن ذكرنا بعضهم قال القياس إثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال إثبات من حكم معلوم لمعلوم ما نصه قال أبي رحمه الله وإذا تأمل كل منهما وجد حد القاضى أولى منه لأن إثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لا عينه لأنك تقول الحق هذا بهذا فإثبات حكمه له وحقيقة الالحاق اعتقاد المساواة فأول ما يحصل في نفس القائل العلة المقتضية للمساواة ثم ينشأ عنها اعتقاد المساواة والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند إليه وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقده من مساواة أحدهما لآخر وهو الحاقه في الجهة المذكورة وهي ثبوت ذلك الحكم ونقيضه انتهى المقصود نقله من كلامه فقديان أن الحمل والالحاق عبارة عن وجوب

(الكتاب الرابع في القياس)
من الأدلة الشرعية (وهو)
حل معلوم على معلوم (من
المعلم معنى التصور أي الحاقه
به في حكمه (لمساواته)
مضاف للمفعول أي مساواة
الأول الثاني (في علة
حكمه) بأن توجد بتمامها
في الأول (عند الحامل)
وهو المجهول

المساواة كما تقدم عن العضد وعن المساواة كما تقدم عن الكرماني والمصنف أو عن اعتقاد
 المساواة كما تقدم عن والد المصنف وان غرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم في القرع ولعل
 المراد بالحكم هنا المحكوم به وهو المحمول كالتدب بالنسبة للوتر لا النسبة التامة كثبوت
 التدب للوتر اذ لا يناسب وصف هذا الثبوت بالثبوت وأما فعل المجتهد الذي ذكره الكمال
 في الايراد والجواب فيحتمل ان يراد به توجه النفس الى ملاحظة حكم الاصل وعلمه ووجودها
 في القرع وملاحظة مقتضى ذلك من المساواة في الحكم فان توجهه والملاحظة حاصلان
 للقائس وهما فعلا لا ويحتمل أن يراد به التسوية أو اعتقاد التسوية كما تقدم تفسير العضد
 الجمل بذلك فليست أم لا يقال لا يصح الجمل في عبارة المصنف على وجوب التسوية ولا على التسوية
 ولا على اعتقاد التسوية لاجل قوله للمساواة اذ يصير المعنى وجوب التسوية لاجل المساواة
 وكذا الباقي ولا يخفى ما فيه لاننا نقول متعلق التسوية والمساواة مختلف لان التسوية في الحكم
 والمساواة في علم الحكم فلا اشكال في صحة الجمل على أحد المذكورات والله أعلم واذا علمت
 جميع ذلك علمت اندفاع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح أي الحاقه به مانصه قد يقال هذا
 الاتحاق هو نفس اثبات الحكم فكيف يجعل دليلا عليه وأيضا الاتحاق حال الملحق لا نفس
 الدليل انتهى * الامر الثاني قال المولى سعد الدين وأعلم أن القياس وان كان من أدلة الاحكام
 مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعاريفه واستعمالاته منبني عن كونه فعل المجتهد فتعريفه
 بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح بما حصلت فيه المساواة اهـ (قوله وافق نفس
 الامر أولا) قال شيخنا الشهاب لو قال وافقت كان أجلى انتهى وأقول (قوله وان
 خص بالصحيح حذف الاخير) أقول هذا على مذهب غير المصوبة أما على مذهبهم فالصحيح هو
 ما حصلت فيه المساواة عند المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر أولا قال العضد واعلم أن المراد
 بالمساواة المذكورة المساواة في نفس الامر فيختص أي الحد بالقياس الصحيح هذا عند من
 ثبتت ما لا مساواة فيه في نفس الامر قياسا فاسدا وأما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد
 مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر
 أولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع فإنه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع بحكم
 لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف الخطئة
 فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل مما كان
 فاسدا وتبين فساده فاذا لا تشترط المصوبة بالمساواة الا في نظر المجتهد مدققهم أن يقولوا هو
 مساواة فرع لاصل في نظر المجتهد هذا أي المذكور في الحديث للمصوبة وغيرهم اذا حددنا
 القياس الصحيح ولو اردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم تشترط المساواة لا في نفس الامر
 ولا في نظر المجتهد وقد قلنا بدله انه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول التشبيه وقد
 لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه انتهى (قوله وان خص المحدود) قال
 الكمال أولى من قول غيره من الشارحين وان خص التعريف بالقياس الصحيح لان مرجع
 الضمير على هذا مأخوذ من قوة الكلام وعلى ما حل عليه الشارح هو القياس المحدث عنه على
 ما هو الغالب في مرجع الضمير انتهى لا يقال أي ولانه يفتي بغير الخصوص والخصوص
 به وهو على ما قاله الشارح أظهر منه على ما قاله الشراح لان الخصوص عليه التعريف

في هامش بعض النسخ هنا
 بياض بخطه بعد وأقول

وافق ما في نفس الامر أم لا
 بان ظهر غلطه فتناول الحد
 القياس الفاسد كالصحيح
 (وان خص) المحدود
 (بالصحيح) أي قصر عليه
 (حذف) من الحد (الاخير)
 وهو عند الحامل فلا يتناول
 حقيقة الا الصحيح لانصراف
 المساواة المطلقة الى ما في
 نفس الامر

والمخصوص به التعريف الصحيح ويتوجه عليه انه أن أريد بالمخصوص التعريف مطلقا لم يصح
أو التعريف الصحيح لزم اتحاد المخصوص والمخصوص به ويحتاج الى الجواب كان يقال المراد
بالمخصوص التعريف المراد لا نأقول هذا كله جار على ما قاله الشارح أيضا لان المراد عليه وان
خص المخصوص الذي هو القياس بالصحيح من القياس فليست امل ثم أقول قد يمنع انه على ما قال
الشارح يكون المرجع مأخوذا من قوة الكلام وما المانع أن يكون المرجع التعريف المذكور
بقوله جل معلوم الخ وكأنته قال وان أريد تخصيص هذا التعريف بالصحيح حذف منه القيد
الاخير فليست امل (قوله) والفساد قبل ظهور فساد معمول به كالصحيح (أقول فيه أمران الأول
يحتمل أن يكون الغرض من هذا الكلام دفع توهم نشأ من المقام فانه لما قرر انه يعتبر في القياس
الصحيح المساواة بحسب نفس الامر كان مظنة أن يتوهم انه لا يجوز العمل بالقياس حتى يتحقق
صحته يتحقق المساواة في نفس الامر فيمن انه يكفي في العمل ظن صحته ويحتمل أن يكون
الغرض منه بيان انه من أفراد الصحيح ظاهرا دفعا لتوهم خروج عنه على هذا التقدير وهو
ما ذهبه شيخنا الشهاب حيث قال قوله معمول به أي فهو صحيح في الظاهر فلا اعتراض به انتهى
(وأقول) فيه نظر ظاهر اذ لا وجه للجزم بانه من أفراد الصحيح مع احتمال انه ليس منها بل هو من
أفراد الصحيح احتمالا بمعنى انه يحتمل أن يكون من أفراد بان يتحقق المساواة بحسب نفس الامر
والتعريف يتناوله حيث حذف فلا اعتراض به كما انه يحتمل أن لا يكون من أفراد بان لا يتحقق
ما ذكره التعريف حيث لا يتناوله فلا اعتراض به فالجواب انه يجب العمل به وانه من أفراد
الصحيح على وجه الاحتمال دون الجزم لا يقال بل على وجه الجزم لان المراد المساواة في نفس
الامر في ظن الجهد لا نأقول فيرجع التعريف حيث نأخذ الى التعريف المذكور وفيه ذلك القيد
لان معنى المساواة عند الجهد المساواة في نفس الامر فتأمل وانما المراد مع حذفه هو المساواة
في نفس الامر فليست امل ثم رأيت السكال أشار الى ان الغرض من هذا الكلام توجيه ادخال
الفساد المذكور مع الصحيح في التعريف أولا وقد ينظر فيه بان الفساد المعلوم الفساد ابتداء
داخل في التعريف أولا أيضا مع انه غير معمول به مطلقا كالصحيح فلو كان ادخال ذلك لكونه
معمولا به كالصحيح لم يصح ادخال هذا فليست امل الثاني ظاهرا انه بعد ظهور فساد لا ينقض
ما مضى من العمل به لكن يتعقبه ان صدر عن مجتهد تفصيل يعلم عما يأتي في محبت تفسير
الاجتهاد فان صدر من غيره كقائد قاص على أصل اعلمه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى
فليست امل (قوله) وهو حجة في الامور الدينية (قال شيخنا الشهاب قد يخالف قوله السابق من
الدلة الشرعية الا أن يقال كونه من الدلة الشرعية لا ينافي أن يكون في غير الشرعية انتهى
(وأقول) بين الشارح بقوله أولا من الدلة الشرعية ان المقصود بالذات من عقد الكتاب بيان
القياس الشرعي لانه المبحوث عنه بالذات في الفن وهذا لا ينافي البحث عن غيره زيادة للفائدة
للمناسبة بينهما (قوله) كلاله (قوله) أي بان يقاس أحد شيئين على آخر فيما علم له من افادته دفع
المرض المخصوص مثلا مساواته له في المعنى الذي يسببه افادته ذلك للمنفعة ووجه كون القياس
في نحو الادوية قياسا في الامور الدينية انه ليس المطلوب به حكم شرعي بل ثبوت نفع هذا الشيء
لذلك المرض مثلا وذلك أمر دينوي (قوله) قال الامام اتفاقا (نقل بالمعنى فان عبارته في الحصول
فان كان في الامور الدينية فقد اتفقوا على انه حجة انتهى ثم قد يشكى الاتفاق بوجه

والفساد قبل ظهور فساد
معمول به كالصحيح (وهو)
أي القياس (حجة في الامور)
الدينية) كلاله (قال)
الامام) الرازي (اتفاقا)
أسنده اليه ليبراً من عهده
(وأما غيرها) كالشرعية
(فمنعه قوم) فيه (عقلاً)
قالوا لانه طريق لا يؤمن فيه
الخطا والعقل مانع من
سلوك ذلك قلنا

يعني انه مرجح تركه لا بمعنى انه محيل له وكيف يحمله اذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن حزم شرعا) قال لان النصوص تستوجب جميع الحوادث بالاسماء اللغوية من غير احتياج الى استنباط وقياس قلنا لان ذلك (و) منع (داود غير الجلي) منه بخلاف الجلي الصادق بقياس الاولى والمساوي كما يعلم مما سياتي واقتصر في شرح المختصر ٥ على انه لا ينكر قياس الاولى وهو ما يكون

ثبوت الحكم فيه في الفرع
اولى منه في الاصل كاسيافه
(و) منعه (ابو حنيفة في
الحدود والكمالات
والرخص والتفديرات) قال
لانها لا يدرك المعنى فيها
واجيب بانه يدرك في بعضها
فيجوز فيه القياس كقياس
النباش على السارق في
وجوب القطع بجماع اخذ
مال الغير من حرز خفية
وقياس القاتل عمدا على
القاتل خطأ في وجوب
الكفارة بجماع القتل بغير
حق وقياس غير الجرح عليه
في جواز الاستبراء الذي
هو رخصة بجماع الجامد
الطاهر القالع وأخرج أبو
حنيفة ذلك عن القياس
بكونه في معنى الجرح ومما
دلالة النص وهو لا يخرج
بذلك عنه وقياس نفقة
الزوجة على الكفارة
في تقديرها على الموردين
كما في فدية الحج والمصرع
كما في كفارة الوفاق بجماع
ان كلامهما مال يجب
بالشرع ويستقر في الذمة
وأصل التقاوت من قوله
تعالى ليتقن ذو سعة من
سعة الآية (و) منعه (ابن
عبدان مالم يضطر اليه)
بوقوع حادثة لم يوجد نص

الخالف في غير الديونية الآتي (قوله يعني انه مرجح تركه) قال شيخنا الشهاب أي حيث لم يظن
الصواب في سلوكه انتهى وقد أوضح الكمال هذا المقام (قوله قال لان النصوص تستوجب الخ)
فيه أمران الأول ان هذا الدليل لا ينفذ المنع بل عدم الاحتياج الا أن يقال اذا لم يحتج اليه كان
عبثا والعقل يمنع عن العبث ويحجب بمنع انه عبث فان فائدته التأكيدي والترجيح به عند المعارضة
الثاني قال شيخنا الشهاب ربما يقال قضية دليله هذا ان يذهب الى منع الاجماع أيضا وقد يفرق
انتهى (أقول) الفرق أقرب (قوله بالاسماء اللغوية) ينبغي أن يراد بالاسماء اللغوية الكلمات
اللغوية لا مقابل الافعال والحروف كما في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (قوله قلنا لان لم
ذلك) أي ولو لم يبدل على المنع بل على عدم الاحتياج ولو سلم فهو معارض بما هو أرحم منه وهو
الدلة الظاهرة في الجواز فقام له (قوله ومنع داود) قال شيخنا الشهاب أي شرعا فيما يظهر
انتهى (قوله ومنعه أبو حنيفة) أقول كان وجه عدم التقييد بقوله عقلا أو شرعا كما في الذي
قبله ان دليله لا ينفذ واحد منهم ما لم يمكن ان يقيد بكونه عقلا لغيره واذا منع عقلا لغيره منع
شرعا لذلك فليست أم (قوله والرخص) قال شيخ الاسلام كالكال فحق وان وافقناه في الرخص
لانطلق ذلك فيما يلزمه بما اذا لم يدرك المعنى فيها كما يعلم من الجواب انتهى ومنه تعلم ان ما يقع
في كتب الفروع وفي لسان أربابها من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على
اطلاقه فتعطين له (قوله وأخرج أبو حنيفة ذلك) أي غير الجرح وقوله وسماه أي اعطاء غير الجرح
حكم الجرح دلالة النص قال شيخ الاسلام كغيره هي المسماة عندنا بفهوم الموافقة بقسميه
الاولى والمساوى انتهى (وأقول) قد تقدم في أوائل الكتاب خلاف في أن الدلالة على الموافقة
لفظية أو قياسية ونقل المصنف عن الشافعي وامام الحرمين والامام الرازي انه اقياسية أي
يطريق القياس الاولى او المساوى ونقله عن الغزالي والامام من قائل انها لفظية انها فهمت
من السياق والقراءات وانها مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وعن غيرهم ما منهم انه نقل اللفظ
لها عرفا فالدلالة عليهم ما منطوق لا مفهوم وبين الشارح ثم ان كثيرا من العلماء على ان الموافقة
مفهوم لا منطوق ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف انتهى فقول الشارح وهو لا يخرج
بذلك عنه ظاهر على انه قياسية (قوله وأصل التقاوت) أي فالنائب بالقياس بمجرد التقدير
(قوله ومنعه ابن عبدان) أقول ان أراد عقلا فقيسه ما تقدم على كلام ابن حزم أو شرعا فقيسه
تطر (قوله فيما اذا وقعت) قال شيخنا الشهاب ان تقول قوله فيما استدرك كالكاف
في قوله كذلك الآتي أيضا (قوله بخلاف ما لم يقع الخ) أقول لم يقل وبخلاف ما وجد فيه نص
كما هو ظاهر محترز قوله لم يوجد نص فيها كما أنه لان ما وجد فيه نص لا يدخله القياس لكن هذا
محل خلاف كبير ونقل المصنف في شرح المختصر ان الاكثر على الجواز فليست أم (قوله وقوم
في الاسباب والشروط والموانع) أقول فيه أمران الأول صورة القياس في الشروط ان يشترط
شي في أمر فيلحق بذلك الشيء آخر في كونه شرطا لذلك الامر فيقول الحال الى ان الشرط أحد
الامرين ويظهر بالقياس ان النص على اشتراط الشيء الاول لكونه ماصداق الشرط لا لكونه
بعينه هو الشرط وهكذا في الباقي فتأمل ذلك لتعرف ان التصور بذلك هو المطابق للدليل الذي

فيما يجوز القياس فيها للمعاجة اليه بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لان مقتضاه فائدته قلنا فائدته العمل به فيما اذا
وقعت تلك المسئلة (و) منعه (قوم في الاسباب والشروط والموانع) قالوا لان القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك

اذ يكون المعنى المشترك بينهما وبين المقيس عليهما هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس فأوجب بان القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو عليه لها يكون علته لما ترتب عليها مثاله في السبب قياس اللواط على الزنا يجامع ابلح فرج في فرج محرم شرعا مشتبه طبعاً ٦ (و) منعه (قوم في أصول العبادات) فنفقوا جواز الصلاة بالاياء المقيسة على

صلاة القاعد بجماع العجز قالوا لان الدواعي تتوفر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالاياء التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك بمنعه ظاهر (و) منع (قوم) القياس (الجزئي الخاص) أي الذي تدعو الحاجة الى مقتضاه (اذ لم يرد نص على وفقه) في مقتضاه (كضمان الدرك) وهو ضمان الثمن للمشتري ان يخرج المبيع مستحقا القياس يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب وعليه ابن مريج والاصح صحة لعموم الحاجة اليه لعمامة الثغراء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقا والمثال غير مطابق فان الحاجة داعية فيه الى خلاف القياس الا أن يفسر قوله الخاص بما تدعو الحاجة اليه أو الى خلافه فان المسئلة ماخوذة من ابن الوكيل وقد قال قاعدة القياس الجزئي اذ لم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة اليه في زمانه أو عموم الحاجة الى

أورده الشارح وأما تصويره بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم كما قاله الكمال فينا في ذلك الدليل اذ القياس فيها على هذا التقدير لا يخرجها عن أن تكون شرطاً ومثالاً ولا تقتضي أن يكون المعنى المشترك هو الشرط مثلاً وهذا في غاية الوضوح بادنى تأمل. الثاني قال شيخنا الشهاب لو ساق هذا عقب قول أبي حنيفة رضي الله عنه كان أنسب انتهى (قوله اذ يكون المعنى المشترك بينهما الخ) قال شيخنا الشهاب لو قال اذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك الخ كان أجلى وكان قوله لا خصوص منصرفاً عطفاً على خبر كان وأما في عبارة فهو مرفوع عطفاً على اسمها ولا يصح نصبه عطفاً على خبر الفساد المعنى وذلك لان مراد هؤلاء القوم تعليل المنع باستلزام القياس في السببية وما عطف عليها عن خصوص المقيس والمقيس عليه لان المعنى المشترك عنه أي عن خصوص ما ذكر انتهى (قوله في أصول العبادات) أقول كان المراد بها أعظم العبادات وأدخلها في التعبد كالصلوات بخلاف نحو الكفارات (قوله وما يتعلق بها) أقول كأنه إشارة الى ان المراد بالقياس في أصول العبادات أعم من القياس في نفسها أو فيما يتعلق بها كالايمان في المثال وفيه تصحيح للمثال وتطبيق لهذا القول عليه (قوله اذ لم يرد نص على وفقه) قال شيخنا الشهاب مفهوماً الجواز عند الورد وقد يشكل بما سبب ان شرط القياس أن لا يكون دليل أصلاً شامل للفرع انتهى (وأقول) لا اشكال لان الشرط المذكور فيه خلاف قوى حتى نقل المصنف في شرح المختصر عن الأكثر جواز القياس مع ثبوت حكم الفرع بالنص ونقل المنع عن بعضهم وحيث قد فحتمل ان التقيد لانه الحل المتفق عليه عند مجوزي القياس وعند التقيد يجري فيه الخلاف ويحتمل انه مبني على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصاً والمسئلة ماخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد في كلامه ولعله عن لا يشترط ذلك وبالجمله فتقل ما قاله بتمامه هو الاحتياط فلا وجه للوقف فيه (قوله كضمان الدرك) قال شيخنا الشهاب كان يقاس على ضمان الواجب في الجواز بجماع الحاجة الى كل منهما ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة وأيضاً فلا يكون القياس من حيث هو يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب وحيث قد فحتمل ان المثال مطابق ولا حاجة الى ما تكلفه الشارح وتعليل المنع بهاتين العلتين لا يضر فيه كون مقتضى الاولى الجواز والثانية المنع انتهى (وأقول) هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لانه انما حل المثال على المعنى الذي قررته حتى لزم عدم المطابقة لان ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذي أخذ منه المصنف المسئلة لا ترى الى قول الشارح ذكره كانه تقدم فان معناه كما لا يخفى أنه قال القياس يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب الخ بخلاف المعنى الذي حل عليه شيخنا المثال فانه مخالف له فالحل عليه فيه ما قبله لانه حل للكلام على خلاف مراد قائله فانتكفه الشارح محتاج اليه بالنظر لمراد قائل هذا الكلام فلا محذور فيه على انه لا كبير تكلف فيه كما لا يخفى على المتأمل واذا تأملت ما قرره الشارح في هذا المقام ظهر لك ان الكوراني لم يزد في قوله ما نصه ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لانه ليس من القياس الخاص في شيء بل هو مستثنى من القياس للضرورة انتهى على أخذه اعتراض الشارح وترك جوابه (قوله الا أن يفسر قوله الخاص بما تدعو الحاجة اليه أو الى خلافه)

خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف وذكره صوراً منها ضمان الدرك ذكره كانه تقدم وهو مثال للشق الثاني من المسئلة ومنها وهو مثال الاول صلاة الانسان على من مات من المسلمين في مشارق الارض ومغاربها وغسلها وكفنها في ذلك اليوم

قال السكالي يقال لو فسر بذلك أيضا لم يستقم التمثيل لبعضهم الدرك فان مقتضى المذهب منع القياس فيه أي منع قياسه على ضمان غيره من الديون المعدومة فيكون باطلا لان المذهب صحة فكيف يجعل منع القياس فيه من جوارح قلة أمل انتهى (وأقول) هذا اعتراض غير مستقيم أما أولا فلان تطابق ما في الأصول وما في الفروع في الترجيح غير لازم فكثيرا ما يتخالفان فيه كما لا يخفى وأما ثانيا فلان التمثيل بضمنان الدرك لهذه القاعدة لا يكون من أفرادها فمقتضى إلهابه أيضا لا يتنافى ترجيح خروجه عن حكمها الدليل خاص اقتضى خروجه عن حكمها وهذا في غاية الوضوح على أنه يمكن أن يكون التمثيل به مبنيا على القول بطلانه فانه محل خلاف كما هو معلوم من محله وأشار إليه الشارح هنا (قوله القياس يقتضي جوازها) أي القياس على جواز الصلاة على الغائب المعين (قوله وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له) حاصله أن ضمان الدرك تعارض فيه امران قياسه على ضمان بقية الديون المعدومة فيمنع وهذا هو جواز القياس فيه الذي اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع والثاني ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجواز ولا يقاس بضمنان بقية الديون المعدومة وهذا هو منع القياس فيه الذي حكاه المصنف بقوله ومنع قوم في هذه المسئلة (قوله وآخرون في العقليات وآخرون في النفي الأصلي) أقول قضية تضعيفه هذين القولين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وحجته في كل من العقليات والنفي الأصلي إذا لمانع من ضم دليل إلى آخر وحجته في غيره عليه أنه فلا جاز في الشرعيات إذا كان حكم الفرع منصوصا أو كان دليل الأصل شاملا له يعني هذا التوجيه وهو أنه لا مانع من ضم دليل إلى آخر مع أنه منع ذلك في هذا الكتاب كما يأتي في وجه الفرق بينهما على طريقة فيه فليتأمل (قوله في النفي الأصلي) أي في ذي النفي الأصلي أي فيما اتفق الحكم عنه بالبراءة الأصلية (قوله أنه أغفله) قال شيخنا الشهاب المراد نسبة لكن في الصحاح أغفلت الشيء إذا تركته عن ذكره منك وتغافلت عنه انتهى ولا يصلح هنا انتهى (وأقول) لا مانع من صلاحته بناء على أن المراد لك لا يظن بواسطة تركه في هذا المحل الذي هو مظنته في المشهور أنه تركه من الكتاب رأسا فليتأمل (قوله والصحيح أن القياس حجة) أي على المجتهد ومقلديه (قوله لعمل كثير من الصحابة الخ) أقول ذكر دليلين على حجته وعلى كل منهما اعتراضات مبسطة مع أجوبتها في المنهاج والمختصر وشروحهما كما صلب ما تعين من اجتمعا فان قلت لم اعتبر في الأول كلامه ضد غيره التكرروا الشروع وكون السكوت عليه من الأصول العامة مع أن هذا الإجماع سكوتي والإجماع السكوتي لا يتوقف على هذه الأمور كما علم من ضابطه المار في مجته قات يحتمل أنه إنما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الإجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليها لان المقصود من هذه هو العمل لا الاعتقاد والعمل مما يكتفي فيه الظن ويحتمل أنه إنما اعتبرها ليكون هذا الإجماع قطعيا وهذا قال المولى سعد الدين ولما كان إجماعا سكوتيا وهو ظني لا قطعي دفعه بأن مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعيا بان السكوت على مثل هذا الأصل الكلي الدائم لا يكون إلا عن وفاق انتهى وذلك لان هذه المسئلة قطعية كما في المختصر وشروحه ولا بد فيها من دليل قطعي لكن لا يخفى أن مجرد ما ذكر لا يكفي في القطعية بل لابد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور تواترا وقديين في المختصر وشروحه أنه متواتر تواترا معنويا وبعبارة

قال السكالي يقال لو فسر بذلك أيضا لم يستقم التمثيل لبعضهم الدرك فان مقتضى المذهب منع القياس فيه أي منع قياسه على ضمان غيره من الديون المعدومة فيكون باطلا لان المذهب صحة فكيف يجعل منع القياس فيه من جوارح قلة أمل انتهى (وأقول) هذا اعتراض غير مستقيم أما أولا فلان تطابق ما في الأصول وما في الفروع في الترجيح غير لازم فكثيرا ما يتخالفان فيه كما لا يخفى وأما ثانيا فلان التمثيل بضمنان الدرك لهذه القاعدة لا يكون من أفرادها فمقتضى إلهابه أيضا لا يتنافى ترجيح خروجه عن حكمها الدليل خاص اقتضى خروجه عن حكمها وهذا في غاية الوضوح على أنه يمكن أن يكون التمثيل به مبنيا على القول بطلانه فانه محل خلاف كما هو معلوم من محله وأشار إليه الشارح هنا (قوله القياس يقتضي جوازها) أي القياس على جواز الصلاة على الغائب المعين (قوله وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له) حاصله أن ضمان الدرك تعارض فيه امران قياسه على ضمان بقية الديون المعدومة فيمنع وهذا هو جواز القياس فيه الذي اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع والثاني ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجواز ولا يقاس بضمنان بقية الديون المعدومة وهذا هو منع القياس فيه الذي حكاه المصنف بقوله ومنع قوم في هذه المسئلة (قوله وآخرون في العقليات وآخرون في النفي الأصلي) أقول قضية تضعيفه هذين القولين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وحجته في كل من العقليات والنفي الأصلي إذا لمانع من ضم دليل إلى آخر وحجته في غيره عليه أنه فلا جاز في الشرعيات إذا كان حكم الفرع منصوصا أو كان دليل الأصل شاملا له يعني هذا التوجيه وهو أنه لا مانع من ضم دليل إلى آخر مع أنه منع ذلك في هذا الكتاب كما يأتي في وجه الفرق بينهما على طريقة فيه فليتأمل (قوله في النفي الأصلي) أي في ذي النفي الأصلي أي فيما اتفق الحكم عنه بالبراءة الأصلية (قوله أنه أغفله) قال شيخنا الشهاب المراد نسبة لكن في الصحاح أغفلت الشيء إذا تركته عن ذكره منك وتغافلت عنه انتهى ولا يصلح هنا انتهى (وأقول) لا مانع من صلاحته بناء على أن المراد لك لا يظن بواسطة تركه في هذا المحل الذي هو مظنته في المشهور أنه تركه من الكتاب رأسا فليتأمل (قوله والصحيح أن القياس حجة) أي على المجتهد ومقلديه (قوله لعمل كثير من الصحابة الخ) أقول ذكر دليلين على حجته وعلى كل منهما اعتراضات مبسطة مع أجوبتها في المنهاج والمختصر وشروحهما كما صلب ما تعين من اجتمعا فان قلت لم اعتبر في الأول كلامه ضد غيره التكرروا الشروع وكون السكوت عليه من الأصول العامة مع أن هذا الإجماع سكوتي والإجماع السكوتي لا يتوقف على هذه الأمور كما علم من ضابطه المار في مجته قات يحتمل أنه إنما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الإجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليها لان المقصود من هذه هو العمل لا الاعتقاد والعمل مما يكتفي فيه الظن ويحتمل أنه إنما اعتبرها ليكون هذا الإجماع قطعيا وهذا قال المولى سعد الدين ولما كان إجماعا سكوتيا وهو ظني لا قطعي دفعه بأن مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعيا بان السكوت على مثل هذا الأصل الكلي الدائم لا يكون إلا عن وفاق انتهى وذلك لان هذه المسئلة قطعية كما في المختصر وشروحه ولا بد فيها من دليل قطعي لكن لا يخفى أن مجرد ما ذكر لا يكفي في القطعية بل لابد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور تواترا وقديين في المختصر وشروحه أنه متواتر تواترا معنويا وبعبارة

الباقي الذي هو في مثل ذلك من الأصول العامة وفاق عادة وأقوله تعالى فاعتبروا

المختصر مسألة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشبهة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو
الحسين يجب عقلا ثم قال القائلون بالجواز فائون بالوقوع الاداد وابنه والقاشاني والنهرواني
والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين لنا ما ثبت بالتواتر عن جمع كثير من
الصحابه رضي الله عنهم من العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل أحادا فالعادة
تقضي بأن مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بأن السكوت
في مثله وفاق انتهى وفي شرحه للاصفهاني واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل معي قطعي
بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم
النص وان كانت تفاصيل ما نقل اليها من العمل بالقياس أحادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك
بين التفاصيل وهو العمل به في الجملة والعادة تقضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على
العمل بما هو أصل لا يكون الا بقاطع دال على العمل به الثاني انه تكرر عمل أكثر الصحابة رضي
الله عنهم بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد والعادة تقضي بأن سكوت
الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون الاجماع القطعي حاصلا على ان
القياس يعتد به انتهى وليس في الوجه الاول كما قال صاحب الجوهر القريداد ما وقع اجماع
لا سكوت ولا قول (قوله الا في العادية والخلقية) فان قلت هذا يغني عنه ما بعده لشموله له
وذلك لان المقصود بما بعده الاشارة الى ان القياس لا يجري في كل الاحكام لان منها ما لا يدرك
معناه بل انما يجري فيما يدرك معناه منها والعادية والخلقية مما لا يدرك معناه فيكون استثناءها
داخل في استثناء ما بعدها ويكون استثناء ما غنيا عن استثناء ما قلت أجاب عنه شيخ الاسلام
بمنع انه يغني عنه لان العادية والخلقية غير الاحكام ولوسلم شمول الاحكام لها بالتمام بل قد كرها
معها البيان المقابل لهما المذكور بقوله خلافا للمعنيين انتهى بمعناه وحاصله ان العادية
والخلقية ليست من الاحكام الشرعية فان أقل الحيض وكونه يوما وليله مثلا ليس حكما مأخوذا
من الشرع فلا تشمله الاحكام التي هي الوجوب والحرمه وغيرهما ولوسلم شمولها لها بالتمام بل
بأن يراد بالعادية والخلقية الاحكام المترتبة عليها كلاحكام المترتبة على كون أقل الحيض يوما
وليله من حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم في يوم وليله أو يراد بالاحكام ما يشمل النسب التامة
سواء كانت مستفادة من الشرع أو من العادة والخلقة فذكرها معها اشارة الى المخالف في كل
منها وانما اختلف في كل منها بخصوصه وبما يدفع ما أورده الكمال من ان الجمع بينهما
كان تكرارا للمنافي للاختصاص لدخول الاستثناء الاول الثاني (قوله والا في كل الاحكام) اعلم
ان المولى سعد الدين قال في هذه المسئلة أعني القياس في كل الاحكام مانصه ظاهر العبارة ان
الخلاف في جريان القياس في كل واحد من الاحكام فائتبه الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان
هذا مستبعدا جدا اذن الاحكام ما لا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف في عدم جريان
القياس فيه نقل يعنى العضد الخلاف على الوجه الذي في المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور الى
ان في الشرع جملة من الاحكام يمنع فيها القياس بالدلائل العامة كافي الاسباب والشروط
مثلا من غير احتياج الى تفصيل أحادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج الى النظر
في تفاصيله وذهب الشذوذ الى انه ليس في الشرع محل كذا بل كل مسألة مسألة فهو في بحيث

والاعتبار بقياس الشيء بالشيء
(الافى) الامور (العادية)
(والخلقية) أى التي ترجع
للعادة والخلقة كقول
الحيض أو النفاس أو الحمل
أو أكثره فلا يجوز ثبوتها
بالقياس لانها لا يدرك المعنى
فيها فيرجع فيها الى قول
الصادق وقيل يجوز لانه قد
يدرك (والافى كل الاحكام)
فلا يجوز ثبوتها بالقياس
لان منها ما لا يدرك معناه
كوجوب الدية على العاقلة
وقيل يجوز به في ان كلاما من
الاحكام صالح لان يثبت
بالقياس

يحتاج الى النظر في انما هل يجري فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ما ذكره في المحصول هو
 مراد القوم في هذا المقام انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح هو ما قال السعد انه ظاهر
 العبارة وانه مستبعد لكن قول الشارح بمعنى ان كلامه يدفع ما وجهه الاستبعاد المذكور
 لانه اذا كان المراد ببيان القياس في كل واحد من الاحكام عند القائل الثاني أن كل واحد
 من الاحكام صالح للقياس بأن يدرك معناه فلا استبعاد في ذلك لا ينبغي مخالفة القائل الاول في
 هذا اذ كل حكم في نفسه صالح بهذا المعنى بناء على قول الجمهور ان الاحكام التي لم يعقل معناها
 اها معن في الواقع وان كالم ندركه فان خالف القائل الاول في بيان القياس به هذا المعنى فهو
 بعيد مشكل والا فالحلف القاطع مبنى على ان التعبدية لها معنى في الواقع أولا ومن هنا يظهر عدم
 احتياج القائل الثاني الى بيان أن وجوب الدية على العاقلة معقول المعنى فان مدعاه
 الصلاحية بالمعنى المذكور وذلك فيحقق في وجوب الدية على العاقلة وان لم يعقل معناها فيبانه
 ما ذكره بالغة في التخصيص من الاول (فان قلت) كيف تصح دعوى جوارح بيان القياس في كل
 الاحكام مع انه لا بد في كل قياس من أصل مقيس عليه بنيت حكمه بغير القياس كما سأتى فلا
 يتصور بيان القياس في الكل لم يوضح الأصول المقيس عليها (قلت) هذا لا يرد مع قولنا ان المراد
 ان كل حكم في نفسه وعلى انفراد مع قطع النظر عن غيره يقبل ذلك وانما يرد لو كان المراد ان
 الاحكام جميعها يجوز أن تكون ثابتة بالقياس بحيث يجمع جميعها في ثبوتها به واعلم ان التمثيل
 فيما تقدم عن المحصول للجهل التي يمتنع فيها القياس بالدلالة العامة من غير احتياج الى تفصيل
 آحادها بالاسباب والشروط الظاهر أنه لا يوافق ما اقتضاه كلام المصنف من تصحيح بيان
 القياس فيها فليتأمل وأن السكالك نقل عن المحصول خلاف ما تقدم نقل السعد له عنه فليتأمل
 مع المراجعة (قوله بان يدرك معناه) اقول حاصله ان ثبوت الشيء بالقياس يتوقف على ادراك
 معناه والقائل أن يقول المحتاج الى ادراك معناه هو المقيس عليه لا المقيس الذي ذكره وذلك لان
 المراد بمعناه المعنى الذي له شرع الحكم لا مطلق المعنى اذ لا ارتباط له بالقياس كما هو ظاهر ولا
 يخفى أن القياس يتوقف على ادراك ذلك بالنسبة للنسبة لا مقيس عليه ليعلم أن يلحق به ما شاركه في
 ذلك المعنى وانه بعد ادراكه بالنسبة اليه لا يتوقف القياس على سوى ادراك وجود ذات ذلك
 المعنى في المقيس وان لم يدرك انه شرع له الحكم فادراك المعنى بوصفه شرع له الحكم كما
 هو المراد انما يحتاج اليه في القياس بالنسبة للمقيس عليه اللهم الا ان يريد ادراك معناه ان
 يدرك فيه وجود ذات المعنى الذي علم شرعية الحكم له في المقيس عليه وقد يتوجه بعد ذلك ان
 التنبه على ادراك المعنى بالنسبة للمقيس عليه أهم لانه يحتاج اليه في القياس على ما تقرر
 فالاعتصار على بيانه أولى من العكس الذي ارتكبه وقد يقال انما اقتصر على التعرض له في
 جانب المقيس موافقة لكلام المصنف فان المستثنيات في كلامه بمعنى المقيس ويحاج بان ذلك
 لا يقتضي ترك بيان ما يتوقف عليه القياس من ادراك المعنى في المقيس عليه فليتأمل توجيه
 وجهه لكلامه (قوله كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين) ظاهر عبارته ان هذا الشارة الى
 الاصل المقيس عليه وكمه وعلة فالمقيس عليه هو الغارم والحكم وجوب الضرف اليه
 وعلة هذا الحكم اعانة فيما هو معذور فيه وقد يرد عليه أن هذه العلة لا تقتضي تخصيص

بان يدرك معناه ووجوب
 الدية على العاقلة له معنى
 يدرك وهو اعانة البين في
 هو معذوره كما يعان الغارم
 لاصلاح ذات البين بما
 يصرف اليه من الزكاة

(والا القياس على منسوخ) فلا يجوز لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ وقيل يجوز لان القياس ظاهر لحكم الفرع الكمين
 ونسخ الأصل ليس لهما للفرع ١٠ (خلافة للمعممين) جواز القياس في المستثنيات المذكورة وقد تقدم

الاعانة بالعاقل بل قصدها تخصيص الاعانة بكونها من الزكاة اذ حكم الأصل هو وجوب الصرف
 من الزكاة فليتنامل (قوله والا القياس على منسوخ) قال شيخنا الشهاب هو بالنصب
 وجوه المستثنى قبله ينسب المعنى انتهى (وأقول) لعل في قوله كالمستثنى قبله تسميان
 المستثنى حقيقة فيما قبله ليس هو المحرور بل القياس فيه اذ المعنى الا القياس في الامور العادية
 الخ (قوله خلافا للمعممين جواز القياس في المستثنيات المذكورة) قال شيخنا الشهاب لفظ
 القياس هنا مضمرة نظرا للمستثنى الثالث ولو قال الجواز في المستثنيات لمسلم من ذلك مع الاختصار
 انتهى (وأقول) وجه ما اراده من الضرر ان المستثنى الثالث هو القياس على أصل منسوخ
 فيصير التقدير باعتباره هكذا خلافا للمعممين جواز القياس في القياس على أصل منسوخ
 (ثم أقول) في هذا الاعتراض أمران الاول انه اذا كان وجه الاشكال ما ذكر فلا يتجه
 تخصيصه بالمستثنى الثالث بل بقيمة المستثنيات كذلك لان بقيمة المستثنيات هي الاقيسة لان قوله
 الا في الامور العادية معناه الا القياس في الامور العادية بدليل قوله في الثالث والا القياس على
 أصل منسوخ فهو مستثنى من القياس الذي تضمنه قوله والصحيح حجة أي والصحيح ان القياس
 حجة الا القياس في الامور العادية الخ اذ لو لم يكن مستثنى منه لكان مستثنى من محذوف تقديره
 والصحيح حجة في كل الامور وفي كل شيء الا الامور العادية الخ لكن هذا لا يصح في قوله والا
 القياس على أصل منسوخ اذ التقدير يثبت والصحيح ان القياس حجة في كل الامور الا
 القياس على أصل منسوخ ولا يخفى فساد اذ لا معنى لقولنا القياس حجة في كل الامور الا
 القياس على أصل منسوخ لان الاستثناء حينئذ من محمل القياس فلا يصح ان يجعل منه
 القياس المذكور مع انه لا وجه أيضا على هذا التقدير بل المستثنى بقى قائله والثاني انا لانسلم
 الضرر الذي زعمه بالنظر للمستثنى الثالث بناء على تعلق قوله في المستثنيات بقوله المعممين لان
 التقدير حينئذ خلافا للذين هموا جواز القياس في المستثنيات أي جعلوا جواز القياس عاما
 في المستثنيات شاملا لكل واحد منها واللازم حينئذ ان يكون التقدير بالنظر للثالث خلافا
 للذين هموا جواز القياس في القياس على أصل منسوخ أي جعلوا جواز القياس عاما في
 القياس المذكور أي شاملا له وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وكان معنى اعتراضه ظنه تعلق
 في المستثنيات بجواز القياس فليتنامل (قوله بل الفائدة الخ) قال شيخ الاسلام لو قال الجواز
 ان تكون الفائدة بيان مدركة الحكم كان أوفق باصطلاح ذكر المستند مع ان ما عبر به هنا
 تكرر في مواضع انتهى وتبعه شيخنا الشهاب فقال أحسن منه لاحتمال ان تكون الفائدة
 الخ انتهى ويجاب بأنه قصد المبالغة في تقرير هذه الفائدة والرد على الخصم (قوله وأركانه) قال
 شيخنا الشهاب أركان الشيء أجزاؤه الداخلة فيه التي تتركب منه حقيقة وتوحيده هو
 قاله في العضد وغيره وقد عرفت ان القياس محل معلوم على معلوم الخ أو مساواة أمر لا آخر الخ
 وحينئذ فلا ان يتوقف في كون هذه الأركان أو بعضها محققا لوجود القياس خارجا انتهى
 (وأقول) أنت خير بان هذه الامور اذا تحققت تحقق القياس في الخارج أي الواقع ونفس
 الامر فلا وجه لهذا التوقف وكأنه ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الاعيان وهو وهم

توسيعه (وليس النص على
 العلة) لحكم (ولو في) جانب
 (الترك أمر بالقياس) أي
 ليس أمرا به لاني جانب
 الفعل نحو أكرم زيدا لعله
 ولا في جانب الترك نحو احر
 حرام لاسكارها (خلافا
 للبصري) أي المستثنى في
 قوله انه أمرية في الجانبين اذ
 لا فائدة لذكر العلة الا ذلك
 حتى لو لم يرد التعبد بالقياس
 استفيض في هذه الصورة قلنا
 لان لم انه لا فائدة الا ذلك
 بل الفائدة بيان مدركة
 الحكم ليكون أوسع في
 النفس (وثالثها) وهو قول
 أبي عبد الله البصري
 (التفصيل) أي انه أمرية
 في جانب الترك دون الفعل
 لان العلة في الترك المفيدة
 وانما يحصل الغرض من
 انعدامها بالامتناع عن
 كل فرد عما صدق عليه
 العلة والعلة في الفعل
 المصلحة ويحصل الغرض
 من حصولها بفرد قلنا قوله
 عن كل فرد عما صدق عليه
 العلة ممنوع بل يكفي عن كل
 فرد عما صدق عليه المعال
 (وأركانه) أي القياس
 (أربعة) مقبض عليه
 ومقبض ومعنى مشترك
 بينهما وحكم المقبض عليه
 يتعدى بواسطة المشترك الى
 المقبض ولما كان

يعبر عن الأولين منها بالاصل والفرع على خلاف في ذلك ذكره في ضمن تعديدها فقال الأول (الاصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل أي المقيس عليه (وقيل دليله) أي دليل الحكم (وقيل حكمه) ١١ أي حكم المحل المذكور وسيأتي

ان الفرع المحل المشبه وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول يانه دليل الحكم كيف ودليله القياس فالأول مبني على الأول والثاني مبني على الثالث وكذا على الثاني لانه اذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم اليه وكل من هذه الاقوال التي في التسعة لا يخرج عما في اللغة من أن الأصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والأول من الاقوال فيهما أقرب كما لا يخفى وليكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل وان كان عنه بالحقيقة صح تفرع الأول على الثاني باعتبار ما يدل عليهما وعلم المجتهد به لا باعتبار ما في نفس الامر فان الأحكام قديمة ولا تفرع في القديم (ولا يشترط) في الأصل الذي يقاس عليه (دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا الاتفاق على وجود العلة فيه خلافا لراعيهما) بالتقنية أي زاعم اشتراط الأول وهو عثمان البقي وزاعم اشتراط الثاني وهو بشر المريسي فعند الأول لا يقاس في مسائل البيع مثلا اذا قام دليل على جواز القياس فانه

قطعا مفتطن له (قوله كيف ودليله القياس) قال شيخنا العلامة أي والقياس لا يصح عنه فرع اذا فرع من أركان القياس ويستحيل كون الشيء ركنا من أركان نفسه ولقائل أن يقول يمكن جعله فرعاً لفرعه عن الأصل وهو دليل حكم المشبه به ولا يعد الفرع حيث تميز من أركان القياس انتهى (وأقول) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض كما يتبادر من سياقه فلا وجه له اذا لا يخفى أن كلام الشارح انما هو في الفرع الذي هو ركن في القياس لا في الفرع في الجملة وما ذكره انما هو تصحيح لكون القياس فرعاً في الجملة لا بقيد كونه ركناً في القياس فتأمل (قوله فالأول مبني على الأول الخ) أقول في الاقتصار في البناء على ما ذكره حيث لانه لا مانع من بناء الأول في معنى الفرع على غير الأول في معنى الأصل كالحكم والدليل فان الفرع بمعنى المحل ينفي أي من حيث حكمه على الأصل بمعنى الحكم والدليل لا يقال هذا البناء بواسطة حكمه لانه نفسه لا ياتى قول وبناء المحل على المحل انما هو بواسطة حكمه ما أيضا فليتأمل (قوله فان الأحكام قديمة) قال شيخنا الشهاب هذا غفلة عما سلفه في المقدمة من اخذ التعلق التخييري قيداً في مفهوم الحكم انتهى (وأقول) الجزم بانه غفلة لا مندأله الا الغفلة القاحشة وذلك لجواز أن يكون ذلك كرهذا بناء على ما ذهب اليه غيره من قدم الأحكام وان ذهب هو الى عدمه وهو قد ذكر وقوع مثل ذلك من الأئمة ومنهم المولى سعد الدين ولم يرد المتكلمون على كلامه على الجواب عنه بمثل ما قلناه ولو صح الجزم بالغفلة في ذلك لزم الجزم بغفلة الأئمة فيما لا يخص من المواضع وهو باطل بلا شبهة غير لا نقيم قطعاً ولهذا لم يرد شيخنا العلامة مع شغفه بمناقشة الشارح على قوله لعل هذا التوجيه على مذهب من يقول بتفرع الحكم عن الحكم لا محله عن محله لا على ما يراه المصنف والشارح من أن الحكم يعتبر في مفهومه التعلق التخييري على ما مر غير مرة والتعلق التخييري ليس بقديم انتهى وعلى هذا فتكون الحكمة في بناء الشارح على هذا القول ان الاشكال انما هو توجيه عليه مع أن هذا الكلام المذكور هنا منسوب لمن قال بقديم الأحكام أيضاً فاحتاج الى التزل الى هذا القول ليعين صحة ما ذكره بناء عليه أيضاً ليعلم ان المذكور هنا لا اشكال فيه على التقديرين على ان اعتبار الشارح التعلق التخييري في الحكم المتعارف بين الأصوليين بالنفي تارة والاثبات أخرى كما قيد بذلك هناك لا ينفي ان الحكم مطلق عنده بمعنى آخر لا يعتبر فيه التعلق التخييري اراده هنا فليتأمل نعم هنا جثمان الأول ان السبب في انه لا تفرع في القديم هو أن الفرع يقتضي الترتب وهو اشارة لحدوث ومناف للقدم وحينئذ فللقائل أن يقول ان أريد أنه يقتضي الترتب بالزمان فهو ممنوع ألا ترى أن العاقل العقلية تفرع عنها معلولاتها مع أنه قبل انهماعها بالزمان وان أريد أنه يقتضي الترتب بحسب الرتبة فهو مسلم لكنه لا ينافي القدم في المانع من كون الفرع هنا بحسب نفس الامر أيضاً بهذا المعنى فليتأمل والثاني ان ما دل عليه هذا التقرير من أنه على تقدير حدوث الحكم بأن يعتبر فيه التعلق التخييري يصح التفرع فيه بحسب نفس الامر لا يظهر بناء على ان القياس مظهر لا مثبت ان أريد التفرع المقتضي للترتب الزماني فان أراد الترتب في الجوانب في القديم فليتأمل (قوله ولا الاتفاق على وجود العلة) أي المعينة على ما يدل عليه قوله الآتي بل لا بد بعد الاتفاق الخ (قوله من الاتفاق على أن علمه كذا) قال شيخ الاسلام الأوفى بكلام المصنف هنا ويقول الشارح في

وعند الثاني لا يقاس فيما اختلف في وجود العلة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الأصل معلل من الاتفاق على ان علمه كذا وما يشترطه من دويانه لا دليل عليه (الثاني) من أركان القياس (حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس

في هاهنا بعض النسخ بعد
وأقول هذا بياض ستة أسطر
وفي بعضها بخطه

الركن الثاني وانما فرقي بين المستثنين لما سببه المحلين أن يقول من الاتفاق على وجود العلة في
الاصل اذا ما قاله من أن علة الحكم كذا انما يناسب ذكره ثم انتهى واقول (قوله قيل
والاجماع) قال الكوراني في شرح ذلك قيل ولا يجوز أن يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع الا ان
يعلم الاصل الذي استند عليه الاجماع وليس بشئ لان الاجماع اقوى الادلة دلالة فلا وجه لذلك
القول الا أن يتوهم أن الاجماع ربما استند الى القياس وقد علم أن حكم الاصل لا يجوز أن
يكون ثابتا بالقياس والجواب ان ثبوت الحكم في الجموع مع عليه انما هو بالاجماع لا يستند له ولو
فرض كون سنة الكتاب أو السنة وبهض الشارحين حارفي الامر فاني بكلام لم يفهمه هو
ولا غيره قال نعم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن
قياس مانع في القياس والاصل عدم المانع انتهى (وأقول) أما قوله في الجواب الذي ذكره انما
هو بالاجماع لا يستند فقد تضمن دعوتين احدهما أن دليل ثبوت الحكم المجمع عليه هو الاجماع
والاخرى انحصار الدليل في الاجماع فاما الدعوى الاولى فيتوجه عليه فيها انه ان أراد أن
الاجماع دليل لذاته فهو ممنوع والاستدلال بقوله لان الاجماع اقوى الادلة دلالة غير صحيح
اذ لا يلزم من كونه اقوى الادلة دلالة أن يكون دليلا لذاته كما هو ظاهر وان أراد أنه دليل
باعتبار مستند سقط جوابه واحتاج الى موافقة الشارح المحقق في الجواب وأما الدعوى
الثانية فهي باطلة قطعا رأ كذا القطع بطلانها قوله ولو فرض كون سنة الكتاب أو السنة
وكأنه نسي أو ما سمع قول الأئمة في مواضع لا تخصي الدليل على كذا الكتاب والسنة واجماع
الامة مع القطع باستناد ذلك الاجماع من الامة الى ذلك الكتاب وتلك السنة وهذا لما حكى
الزركشي هذا القول مقيدا بقوله الا أن يعلم النص الذي أجمعوا الاجله قال ولم يحكم المصنف
في حكاية هذا الوجه أي هذا القول الاستثناء لان القياس حينئذ على النص انتهى وأما
قوله وبهض الشارحين حارفي الامر الخ فهو مما ينادي عليه بالبهتان والتقول الواضح
البطلان أو بفساد التصور ومزيد الجفاف والتهور فهاحقه بقول القائل

فكم من عائب قولنا صححا • وآفته من القهم السقيم

وذلك لان الذي وقع لبعض الشارحين وهو الشارح المحقق هو ما حكا به قوله قال نعم الخ وحاصله
كما هو رأي العين سؤال من جهة ذلك القيل وجواب عنه اما السؤال فهو انه يحتمل ان يكون
الاجماع عن قياس وحكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس فلا يجوز أن يكون ثابتا
بالاجماع المستند الى القياس لان المتيقن في الحقيقة هو مستند الاجماع وحاصل الجواب انه
لا أثر لهذا الاحتمال لانه من باب احتمال المانع والاصل عدمه ثم يحتمل أن يكون هذا الكلام
من الشارح على التحقيق وهو ظاهر كلامه حتى لو علم مضمون هذا الاحتمال امتنع القياس بناء
على ان الاجماع ليس دليلا لذاته بل باعتباره مستنده ويؤيد هذا الاحتمال اطلاق كثير منهم
الامدى تعبيرهم بانه يشترط في الاصل أن لا يكون فرع الغيرة فانه شامل لما صحبه اجماع ويحتمل
انه على التنزل يعني لو تنزلنا مع هذا القيل واعتبرنا مستند الاجماع لم يصح منع القياس عند
احتمال كون مستند الاجماع قياسا نظرا لاحتمال المذهب وولانه من باب احتمال المانع
والاصل عدمه وقائدة التنزل المبالغة في رد هذا القيل وهذا الحاصل كما ترى لاحيرة فيه ولا فساد

قيل والاجماع) اذ لو ثبت
بالقياس كان القياس
الثاني عند اتحاد العلة لغوا
للاستغناء عنه بقياس
الفرع فيه على الاصل
في الاول وعند اختلافها
غير من عند عدم اشتراك
الاصل والفرع فيه في علة
الحكم مثال الاول قياس
الغسل على الصلاة في اشتراط
النية بجماع العبادة ثم
قياس الوضوء على الغسل
فيما ذكره وهو للاستغناء
عنه بقياس الوضوء على
الصلاة ومثال الثاني قياس
الرتق وهو انسداد محل
الجماع على جب الذكري في
فسخ النكاح بجماع فوات
الاستمتاع ثم قياس الجماع
على الرتق فيما ذكره وهو غير
منعقد لان فوات الاستمتاع
غير موجود فيه والقول
بانه لا يثبت حكم الاصل
بالاجماع الا أن يعلم مستنده
النص يستند القياس اليه
مردود بانه لا دليل عليه
نعم يحتمل أن يكون الاجماع
عن قياس ويدفع بان كون
حكم الاصل حينئذ
عن قياس مانع في القياس
والاصل عدم المانع

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كذا كره الغزالي لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين
 كالمقائيد والقياس لا يقيد اليقين واعتراض بانه يقيد اذا علم حكم الاصل ١٣ وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع

(و) كونه (شرعيا) استلحق (حكما) شرعيا بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الاصل شرعيا بمعنى أنه يكون غير شرعي ولا بد أن غير الشرعي لا يستلحقه الا غير شرعي كما ان الشرعي لا يستلحقه الا شرعي ولما ذكرنا لا مدى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس في العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليلقى على شرطية مع جواز القياس فيهما المرجح عنده (و) كونه (غير فرع اذ لم يظهر للوسط) على تقدير كونه فرعاً * (قائداً) فان ظهرت جاز كونه فرعاً (وقيل) يشترط كونه غير فرع (مطلقاً) والا فالعلة في القياس ان اتحدت كان الثاني لغوا أو اختلفت كان الثاني غير منعقد كما تقدم ودفع المصنف ذلك بانه قد يظهر للوسط الذي هو الفرع في الاصل والاصل في الثاني مثلاً فائدة كما يقال التفاح ربوي قياساً على الزبيب

يعتريه مفهوم لكل عاقل ومعه قول لكل فاضل لم يأت بنقل يرد ولا يرد في صحيح يصدده ومن لم يجعل الله له نورا فإله من نورهم الكمال وشيخ الاسلام نازعاً فيما أفهمه كلام الشارح من أنه اذا ثبت حكم الاصل بالاجماع اشترط أن لا يكون عن قياس والمنازعة وان كان لها اتجاه في الجملة فانما وان قلنا الدليل في الحقيقة هو مستند الاجماع لكن حصل له مزية بالاتفاق على اعتقاده امتازهم الجاز أن يخالف حكم غيره مما لم يتفق له تلك المزية الا أن ما أفهمه كلام الشارح أوجه اذ لا فرق في المعنى فيما ثبت بالقياس بين ان يعجزه اجماع أو لا اذ المحذور موجود في الحالين مع ان المنازعة فيه بذلك لا توجب اثبات الحيرة فيه وانه غير مفهوم له ولغيره كما يقوله الكوراني على أن كلام الشارح يحتمل التزل كما تقدم وعليه يرتفع النزاع رأساً ثم رأيت السيد السهمودي رد هذه المنازعة فانه نقلها عن الكمال معبراً عنه بالحشي وعقبه بقوله وفيه نظر لانه وان كان أقوى من مجرد القياس لا يقتضي عنه التعليل السابق وهو كون القياس الثاني عند اتحاد العلة لغوا وعند اختلافها غير منعقد واطلاق المصنف وغيره صحة القياس على الاصل المستند الى الاجماع محمول على ما اذا لم يعلم ان مستند الاجماع القياس جعاً بين ذلك وقوله هم ان الشرط ثبوت الاصل بغير القياس لا ناحتج بقوله علمنا ثبوته بالقياس اه (قوله) وكونه غير متعبد فيه بالقطع الخ) فيه أمران أحدهما قال الكوراني في شرح ذلك مانعه ومنها أي من شروط حكم الاصل كما عبر به في صدر عبارته كون حكم الاصل معتبراً فيه القطع واليقين فلا يمكن اللاحاق به لان القياس لا يقيد القطع على ما تقدم في أول الكتاب من ان الفقه من الظنون اه ومن نسخة علم الخطه بالاصلاح والتحجيج وقوله في كل قليل بلغ بالاصل كتبه مؤلفه عفا الله عنه اه نقله ولا يخفى في فساد هذا الكلام ومناقضته لكلام المصنف وتناقضه في نفسه واختصاصه دليل له هو بالفقهيات مع عموم القياس غيرها فاعله وقع في سم وأوال نسخة الواقعة لي فيها سقم وان كانت موصوفة بما تقدم * وثانيهما انه استشكل ذلك على ما تقدم ترجحه من جوازه في العقليات (وأقول) لا اشكال لان العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فجرد جوازه في العقليات لا ينافي هذا الاشتراط ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في جواب السؤال الذي اوردته بل وازان لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه فليتأمل (قوله واعتراض الخ) قال الهندي في توجيه الاشتراط المذكور وقد عبر عنه بان شرط الحكم أن يكون لم يتعبد فيه بالعلم وذلك لان القياس التمثيلي لا يقيد الا الظن اذ يحصل العلم بالمقدمتين أعني كون هذا الحكم مع الا بالعلم الفلانية وحصول تمام تلك العلة في صورة الفرع متعذراً ومتعسر فاثبات المسئلة العلمية به اثبات للعلمي بالظني وهو متعذر فلو حصل العلم بالمقدمتين على التسدد ولم يمنع اثباته بالقياس التمثيلي لكنه لا يكون قياساً شرعياً مختلفاً فيه وهذا أي الاشتراط يستقيم ان أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس الظني الذي هو مختلف فيه فاما ان أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه اه فليتأمل (قوله) بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعياً هذا صريح في ان العقليات غير شرعية وفيه نظر لانها قد تكون شرعية ولذا مثل العقليات في قياس سبق بجواز رؤيته تعالى (قوله)

بجامع الطم والزبيب ربوي قياساً على الترمي بجامع الطم مع الكيل والتمر ربوي قياساً على الارز بجامع الطم والكيل مع القوت والارز ربوي قياساً على الترمي بجامع الطم والكيل والقوت الغالب

ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بظهوره فيثبت ان العلة الطم وحده وان التفاح ربوى كالبز ولوقيس ابتداء عامة
بجامع الطم لم يسلم عن منع عايشته فقد ظهر ١٤
للوسط التدرج فائدة وهي السلامة من منع عليه الطم فيما ذكر

فتكون تلك القياسات صحيحة قال شيخنا العلامة كيف تكون صحيحة وما عدد القياس
الاول لم يشارك فيه الفرع الاصل في علة حكمه اذ علة الربوية في الارز هي الطم والكيل
والقوت الغالب وهي منتفية فيما عدد قياس الارز اه (واقول) المراد ان كلامنا صحيح
باعتباره في نفسه بناء على تسليم ان العلة هي ما اعتبرت فيه مع قطع النظر عن كونه مبنيا على
قياس آخر فان كان وجه اعتراضه انه يتوجه منه كون العلة ما ذكرته فيه فهذا ليس زائدا على
ما ذكره الشارح لانه ذكره في قوله الا في لاطائل فتحة (قوله ولا يكون فرعاً للقياس)
المراد ثبوت الحكم فيه (قال شيخنا العلامة هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى اعني قوله
غير فرع بكونه غير فرع في القياس المذكور لا مطلقاً فيكون الغرض منه الاحتراز عن كونه
فرعاً في القياس المذكور ولا يخفى ان كل حكم هو اصل في قياس لا يمكن ان يكون فرعاً في ذلك
القياس حتى يحتج عنه على ان الدعوى عامة اذ فرع نكرة في سياق النفي معنى اذ هي في معنى
قوله من شرطه ان لا يكون فرعاً فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصص الخ فلتقم (واقول)
أما قوله هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى الخ ففيه ان مجرد تخصيص الدعوى لا محذور
فيه اذا وجد مقتضى تخصيصها وسيتبين هنا وأما قوله ولا يخفى ان كل حكم هو اصل في قياس
لا يمكن ان يكون فرعاً في ذلك القياس حتى يحتج عنه فهو مبني على ان القياس الذي اشترط
المصنف فيه ان يكون حكم الاصل غير فرع هو القياس المفرد وليس كذلك بل هو القياس
المركب من قياسين فاكتر كما قرره الشارح قبل فراد المصنف ان اشتراط ما ذكر في هذا القياس
المركب مقيد بما اذا لم يظهر للوسط فائدة ولا يلزم من اشتراط ذلك في القياس المركب اشتراط
كونه ثابتاً بالقياس مطلقاً لانه قد يثبت بقياس ولا يكون فرعاً في هذا القياس الخاص وان
كان فرعاً لاصل آخر وقد أوضح ذلك المحشيان السكال وشيخ الاسلام في حاشيتهم ما فرجهما
وأما قوله اذ الدعوى عامة الى قوله فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصص فهو مبني على
ما فهمه من ان كلام المصنف في هذا الشرط باعتبار القياس المفرد وقد عرفت ان كلامه ليس
الاباعتبار القياس المركب وحيداً فتخصيص أي شخص وذلك لان هذا القياس
المركب هو الذي يتصور فيه ان يكون حكم الاصل فيه فرعاً فيه لانه مجموع قياسين أو أكثر
فيمكن ان يكون حكم في ذلك المجموع اصلاً باعتبار بعض اجزاء ذلك المجموع وفرعاً باعتبار
بعض آخر ولما رأى المصنف جواز ذلك اذا ظهر للوسط فائدة ومنعه اذا لم يظهر احتياج الى بيانه
فتأمل وأما قوله على ان هذا الجواب لو صح الخ فاصله كما لا يخفى ان هذا الجواب لم يدفع
الاعتراض والشارح قد صرح بذلك كما سيأتي تقريره فالاعتراض به ليس زيادة على اعتراض
الشارح بل مجرد اعادته فلا فائدة فيه والحاصل ان شيخنا لم يأت في هذا الكلام الذي أطال
به بشيء صحيح سوى اعادته ما اعترض به الشارح فتأمل ولا تغفل (قوله المشتمل على التكرار)
وذلك لان كلامه من قوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع الخ وقوله وكذلك لا يلزم من كونه غير
فرع الخ يعني عن الآخر (قوله لا يدفع الاعتراض) وذلك لان حاصل الاعتراض ان ماسبق
يعني عما هنا وهذا لا يدفع بان ما هنا لا يعني عما سبق كما هو حاصل الجواب وانما يدفع
لوبيه ان ماسبق لا يعني عما هنا وهو ليس كذلك فان قلت هل يأتي بيانه بان هنا زيادة قيد

فتكون تلك القياسات صحيحة
صحيحة بخلاف ما لو قيس
التفاح على السفرجل
والسفرجل على البطيخ
والبطيخ على القثاء والقثاء
على البرقانة لا فائدة للوسط
فيها لان نسبة ماء عد البز
اليه باطم دون الكيل
والقوت نعم اعترض على
المصنف بان في قوله هنامع
قوله قبل ومن شرطه ثبوته
بغير القياس تكراراً
وأجاب بقوله لا يلزم من
اشتراط كونه غير فرع
اشتراط ثبوته بغير القياس
لانه قد يثبت بالقياس ولا
يكون فرعاً للقياس المراد
ثبوت الحكم فيه وان كان
فرعاً لاصل آخر وكذلك
لا يلزم من كونه غير فرع
ان لا يكون ثابتاً بالقياس
لجواز ان يكون ثابتاً
بالقياس ولكنه ليس فرعاً
في هذا القياس الذي يراد
اثبات الحكم فيه انتهى
ولا يخفى ان هذا الكلام
المشتمل على التكرار لا يدفع
الاعتراض وكيف يدفع
والمدرك واحد كما تقدم وقد
اقتصر الامام الرازي ومن
تبعه على القول أولاً
والآمدى ومن تبعه على
المقول ثانياً اعني كونه غير
فرع فجمع المصنف بينهما

من غير تأمل واستروح بما اجاب به وتقييده له الثاني بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذ من كلام
الجويني في السلسلة كما بينه في شرح المختصر لاطائل فتحة وعلى تقدير اعتبارها فكان ينبغي حمل اطلاقهم عليه لا ان يحكي

بخطه بقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

بقيل ويصرح فيه بظاقتهم لم يصرحوا به (وان لا يعدل عن سنن القياس) فاعدل ١٥ عن سننه أي خرج عن منهاجه لا المعنى

بقاس على محله تعذر التعدية حينئذ شهادة خزعة قال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزعة فحسبه فلا يثبت هذا الحكم لغيره وان كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق رضى الله عنه وقصة شهادة خزعة رواها أبو داود وابن خزيمة واصلها أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسانا عرابي فجعله البيع وقال لهم شهدوا على فشهد عليه خزعة بن ثابت أي دون غيره فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ما جعلت على هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقت بما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا حقا فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزعة أو شهد عليه فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة ولفظ أبي داود فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة رجلين وذكر أهل السير أن ذلك القرس هو المسمى من خيل النبي صلى الله عليه وسلم بالمرجيز الحسن صهبله (و) ان (لا يكون دليل حكمه) أي الاصل (شاملا الحكم الفرع) للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل على

لا تستفاد مما سبق فلم يفرغ مما سبق عما هنا قلت هذا لا يدفع تكرار المقيد هنا بذلك الزيادة لانه لو الحقها بما سبق فقال ومن شرطه ثبوته بغير القياس ان لم يظهر له فائدة استغنى عن المقيد بها هنا (قوله كشهادة خزعة) قال شيخنا العلامة واعلم ان في جعل الاكفاء بشهادة خزعة (وأقول) قد ذكر المحشيان الكمال وشيخ الاسلام ان منهاج القياس ان يعقل المعنى في الحكم ويوجد في محل آخر يمكن تعديته اليه وان العدول عن ذلك اما بان لا يعقل المعنى في الحكم أو بان يعقل المعنى لكن لم يتعد الى محل آخر أو وضعا ذلك بالتمثيل ورتبا على ذلك اعتراضهما قول الشارح لا معنى للمعنى انه قد يكون معنى لا يتعدى وخطر لنا في جواب اعتراضهما بذلك ان قول الشارح لا معنى للمعنى معناه لا معنى يتعدى لانه المتبادر من المعنى في مباحث القياس ولان قوله تعذر التعدية حيث قد يتعذر به لان تعذر التعدية متحقق بعدم تعدي المعنى سواء وجد في نفسه ام لا فخاص له حذف الصفة اقرب منه ومثله شائع ذائع واقع في أفصح النصيح وحينئذ قد يقال غاية ما اثبت مسلك التقيس والاياء المذكور ان مسلك الاكفاء بشهادة خزعة التصديق والعلم المذكور ان أي الاستناد الى مجردهم في فهم حل شهادته النبي صلى الله عليه وسلم لظهور وانهم ما بنفسهما لا يليق كونهم سبب الاكفاء مع مشاركة غيره له في ما بل كون العلم بذلك الاستناد فيما ذكر والسبق اليه والا فتراد به هو مقتضى سياق الخبر وهو الذي قرن به الحكم ألا ترى أن وقوع قوله صدقتك الخ جوابا لقوله عليه الصلاة والسلام ما جعلت الخ يقتضي ان يكون معناه جعلت على ذلك مجردا في صدقتك الخ فترتيب الحكم حينئذ ليس الا على حل ما ذكره على ذلك وهو معنى استناده اليه في حل الشهادة ومعلوم انه غير موجود في غيره من الصحابة وغيرهم اذا حذر عن عداه لم يحمله مجرد ما ذكره على الشهادة له صلى الله عليه وسلم حتى لو فرض ان أحدا شهد له به بذلك لم يكن سنده مجرد ما ذكره بل ما علمه من قصة خزعة ولو سلم فلا يتصور أن يوجد فيه السبق اليه اذ من أوضح المحال بعد سبق خزعة سبق غيره وحينئذ فالذي أفاد ذلك المسلك التعليق به معنى لا يتعدى بل لا يتصور ان يتعدى وذلك مما يحقق العدول عن سنن القياس حتى يمتنع القياس عليه وبذلك يعلم اندفاع ما أطال الشيخ بإيراد ما تقر من أن الشارح لم يقصد معنى المعنى على الإطلاق بل نبي المعنى المتعدي والذي أفاده المسلك المذكور هو المعنى الذي لا يتعدى وهو محقق للعدول المذكور ويعلم ان المعنى الذي يدل عليه مسلك الاياء أهم من أن يقتضى القياس لتعديته عن محله أولا لعدم تعديته ثم رأيت في حاشية الكمال عن تحرير شيخه أنه جعل شهادة خزعة من الضرب الثاني وهو ان يعقل المعنى لكن لا يتعدى الى محل آخر بناء على ان مقيد الاختصاص ليس هو النص وحده بل هو مع دليل منع التعدية وهو تكرير خزعة لاختصاصه بينهم حل الشهادة للنبي صلى الله عليه وسلم استنادا الى اخباره كما دلت عليه القصة والتعدي تبطل ذلك اه وفيه تصريح بان الذي رتب عليه الحكم هو فهمه حل الشهادة ولا يخفى ان ما آله هو وما ذكرناه من انه الاستناد المذكور والسبق اليه واحد فتأمل (قوله فان الطعام يتناول الذرة كالبرسواء) قال شيخنا الشهاب لا يخفى ان هذا الكلام انما يطابق ما مضى ان لو كانت العبارة وان لا يكون موضوع دليل حكم الاصل أو متعلقه شاملا للفرع اه (وأقول) مطابقة هذا

بخطه بقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

انه ليس جعل بعض الصور المشهولة أصلا بل ضهابا ولي من العكس مثاله ما لو استدلل على روية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل ثم قيس عليه الذرة بجماع الطعم فان الطعام يتناول الذرة كالبرسواء

الكلام لما مضى أي قول المتن ولا يكون دليل حكمه الخ في غاية الوضوح فان لفظ الطعام هو
 لفظ الدليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام في حديث مسلم المذكور الطعام بالطعام الخ نقول
 الشارح فان الطعام أي لفظ الطعام الذي هو لفظ الدليل يتناول أي يشمل الذرة كالمبرصريح
 بان دليل حكم الأصل الذي هو البر شامل للفرع الذي هو الذرة أي مطابقة وراء ذلك فهذا
 الاعتراض لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة وكأنه توهم ان الطعام في قول الشارح فان الطعام
 يتناول الخ هو المعنى والمعنى ليس الدليل بل موضوع الدليل ومعلقه وليس كذلك بل المراد به
 اللفظ كما تقرر على انه لو أريد به المعنى حصلت المطابقة أيضا فانه اذا اندرج في موضوع الدليل
 ومعلقه كل من الأصل والفرع كان الدليل متناولا لهما لان اندراجهما في موضوعه ومعلقه
 فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق لهما فالطابقة على هذا التقدير أيضا في غاية الوضوح
 وبالجملة فهذا الاعتراض لم ينشأ عن تأمل صحيح فتأمل (قوله فبقا له المعنى على جواز دليلين على
 مدلول واحد كما سيأتي لا يأتي هنا) أي في دليل حكم الأصل الشامل لحكم الفرع يعني لا يمكن
 المقابل عدم اشتراط تقيده والالزم التحكم اذا الحكم كان مدلولان للدليل على السواء فالقياس
 منتف لا تنفاه لازمه وهو التحكم قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب واللفظ الاول (وأقول)
 من البين ان دليل العلة دال على حكم الأصل قطعا اذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها
 معرفة للحكم المعين أو باعثا عليه فاذا فرض انه دال على حكم الفرع كان دال على الحكمين
 قطعا فاقبل في أحدهما يلزم ان يقال في الآخر انتهى أي فيلزم أن يأتي هنا مقابل ما يأتي فيقول
 الشارح لا يأتي هنا ممنوع (وأقول) يمكن دفع ذلك بالفرق بين المرضعين بان المقصود هنا
 اثبات حكم الأصل من هذا الدليل فاذا كان شاملا لحكم الفرع أيضا فلا وجه لجعل أحدهما
 أصلا والآخر فرع لان الحكمين تساو ياتي شمول النص لهما مع قصد اثبات حكم الأصل به
 فليس له مزية على حكم الفرع حتى يجعل أصلا فلا يجوز ذلك المقابل هنا اذ في مقام اثبات
 الحكم لا معنى لجعل أحد المشعورين لدليل أصلا لا لاخر بخلاف ما سيأتي فان المقصود فيه
 اثبات مجرد علة حكم الأصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الأصل بدليل آخر
 يخصه فكان للأصل مزية حيث ثبت حكمه بدليل آخر يخصه ولم يقصد به الدليل اثباته بل
 مجرد اثبات علة حتى صار هذا الدليل بهذا الاعتبار ليس دليل ثبوت حكم الأصل فهو بمنزلة
 ما لو تمحض للدلالة على ثبوت حكم الأصل بدون دلالة على علة حكمه وذلك لا يمنع صحة القياس
 باعتبار دليل آخر يخص الأصل كما سيأتي والحاصل ان جعل الشيء أصلا لا لاخر باعتبار دليل
 شامل لهما لا معنى له بخلاف جعله أصلا باعتبار دليل يخصه فان له معنى وان كان هناك
 دليل آخر يعمهما بناء على جواز دليلين فتأمل فانه ظاهر صحيح ان شاء الله تعالى فظهر وجه
 خبريان ذلك المقابل ثم لا هنا فتأمل ثم قال شيخنا العلامة بل لو قبل همامة واحدة ما بعد قال
 العضد الخ (وأقول) لما كان شموله حكم الفرع تارة يوجب الخلل من جهة
 حكم الأصل مع قطع النظر عن العلة وتارة يوجب من جهة العلة مع قطع النظر عن حكم الأصل
 جعل لهما مسئلتين لبيان ذلك (قوله وكون الحكم متفقا عليه) أقول أي ليقبل قطعا بدليل
 قوله بعد فان لم يتفقا الخ فحاصله أنه ذكر أولا موضع الاتفاق على القبول ثم موضع الاختلاف

وسياق من شروط العلة
 ان لا يتناول دليلها حكم
 الفرع بعمومه أو خصوصه
 على المتعارفة بقا له المعنى على
 جواز دليلين على مدلول
 واحد كما سيأتي لا يأتي هنا
 كما يفهم من العلاوة السابقة
 في التوجيه وأقوى المصنف
 بالظاهر يدل الضمير الراجع
 الى حكم الأصل الحادث
 عنه في قوله دليل حكمه
 وفي قوله (وكون الحكم)
 أي في الأصل (متفقا عليه)
 والافتيحاج ضد منه الى
 اثباته فينتقل الى مسألة
 أخرى ويتشر الكلام
 ويقتضى المقصود (قبل بين
 الامنة) حق لا يتأتى المنع
 بوجه (والاصح بين الخصمين)
 فقط لان البحث لا يعدو هما
 (و) الاصح (انه لا يشترط)
 مع اشتراط اتفاق الخصمين
 فقط (اختلاف الامنة) غير
 الخصمين في الحكم بل
 يجوز اتفاقهم فيه كالخصمين
 وقبل يشترط اختلافهم فيه

فيتم عبارة العضد

فيه فالوضع الثاني قرينة على المراد من الاول ولا اشكال في مثل هذا أصلاً وقوله هنا والا
فيحتاج الخ المتضمن لطلب الاحتراز عن الانتشار المذكور لا ينافي تحقق الانتشار في موضع
الاختلاف الا في لان طلب الاحتراز هنا عن الانتشار ليحقق موضع الاتفاق فلا ينافي
ان الاصح في موضع الاختلاف لم يلتفت اليه فتأمل (قوله ليتأني للنصم الباحث منعه) فيه
امران * الاول قال شيخنا العلامة يؤخذ من توجيه الاقوال الثلاثة ان تأني المنع شرط عند
الثالث مانع عند الاول وغير شرط ولا مانع عند الثاني الذي هو الاصح لكن تأني المنع عند
اشتراطه يحصل بان يقول بعدم الحكم كل من عد الخصمين أو بعضهم فاشتراط اختلافهم
لا وجه له انتهى والقول الثالث هو المذكور يقول الشارح وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأني
للخصم الباحث منعه والقول الاول هو المذكور يقول المتن قيل بين الامة والقول الثاني هو
المذكور يقول المتن والاصح بين الخصمين وانه لا يشترط اختلاف الامة (وأقول) غرضه
الاعتراض على الثالث في اشتراطه الاختلاف ويجاب بان مراده من اشتراط الاختلاف
اشتراط عدم الاتفاق على الحكم أهم من اتفاقهم على عدمه أولاً فان قيل عبارته لا تدل على ذلك
فلنا سببه واستدل له كالصريح في ذلك مع ان المناقشة بمجرد عدم دلالة عبارته على ذلك أمرهين
لا يسوغ دعوى ان الاشتراط لا وجه له على انه يمكن أن يكون معنى قوله اختلاف الامة
اختلاف الامة في الجملة مع الخصمين كما تقول اختلف زيد مع عمرو أي خالفه ومخالفة الامة
للخصمين شاملة لاتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان ولاختلافهم فيه وحينئذ يدفع
الاعتراض بأن تأني المنع للباحث لا يتوقف على اختلاف الامة بل هو ممكن مع اتفاقهم على
خلاف ما اتفق عليه الخصمان ويمكن تنزيل كلام الشارح على ذلك وقوله غير الخصمين لا ينافي
ذلك لان التقدير حينئذ اختلاف الامة غير الخصمين مع الخصمين وتخصيصه اختلاف من عدا
الخصمين في الجملة مع الخصمين وقوله وقيل يشترط اختلافهم فيه أي معهم ما واردة مثل هذه
الما في من مثل هذه العبارات غير عزيز كما لا يخفى على من له تتبع فليتأمل * وثانيها قال الكمال
هذا لا يلتزم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه انتهى (وأقول) وجه عدم الالتزام ان اشتراط
الاتفاق يدل على طلب سد باب المنع كما يدل عليه قول الشارح والافصاح عند منعه الى اثباته
الخ وان التعديل بقوله ليتأني للنصم الباحث منعه يدل على طلب عدم سد باب المنع فهم امتنانان
وقد أشار شيخ الاسلام الى دفع ذلك بان المراد تأني منعه من حيث العلة وان لم يثبت منعه من
حيث هو أي فاشتراط اتفاق الخصمين انما هو لدباب المنع عن حكم الاصل فلا ينافي التحكين
من منع علة حكم الاصل وقضية ذلك ان يكنى اختلاف الامة في العلة دون الحكم وقد يقال
حاصل هذا اطلب دفع المنع عن الحكم دون العلة وهذا مع كون عبارة المصنف والشارح
كالمصرحة بخلافه قد تستشكل معه هذه التفرقة لان المنع في كل يحوج الى الاثبات وقد يؤدي
الى الانتشار فلم يطلب دفع المنع في الاول دون الثاني اللهم الا ان يقال التادية الى الانتشار في
الاول اتم والوجه عندي في دفع ذلك ان يقال انه انما يرد لو كان اشتراط الاتفاق على ظاهره
وليس كذلك بدليل قوله الا في فان لم يثبت على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات
العلة فالاصح قبوله فانه يحصل منه مع ما هنا ان الشرط أحد الامرين اما الاتفاق وأما الاثبات

ليتأني للنصم الباحث منعه
فانه لا مذهب له

وحدة فذلك يكون المراد بشترط الاتفاق انه الاولى والاقوى ويوجهه بأنه أقرب الى ترك المنع المؤدى الى الانتشار ومظنة لذلك وهذا لا يقتضي سد باب المنع قطعاً حتى ينافي التعليل بتأني منع الخصم الباحث على ان التعليل بذلك لا يلزم أن يكون متفقاً عليه فليتأمل (قوله فان كان متفقاً عليه بينهما الخ) قال الكوراني في آخر كلامه عليه هذا اذا اتفقا على حكم الاصل فان لم يتفقا على ذلك ولكن قصد المستدل اثبات حكم الاصل ثم اثبات العلة فالاصح صحة ذلك وقبوله والحق ان في هذا الكلام تشابهاً وتكراراً أما التناقض فلانه قدم ان من شروط الحكم في الاصل أن يكون متفقاً عليه هو المختار عنده وقد سلم هنا انه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما فيه لان الاصل الذي هو محل الحكم ليس متفقاً عليه فالحكم بالاول وأما التكرار فظاهر مما ذكرنا انتهى (وأقول) بل الحق الواضح الذي لا ستره به انه لا تناقض ولا تكراراً ما اولاً فلماذا كرناه من انه انما اشترط الاتفاق ليحصل الاتفاق على القبول وهذا الايتا في جواز الاختلاف مع القبول على الاصح وأما ثانياً فلان ما هنا مقيد لما سبق فقوله هناك انه يشترط ان يكون متفقاً عليه أي حيث اراد الاحتراز عن الوقوع في الانتشار وأما حيث لم يرد اثباته بالدليل والافلا حاجة الى الاتفاق وكان الكوراني نسي ما اشتهر في هذا الفن من حمل المطلق على المقيد وفي فن الميزان من انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد وان من شروط التناقض الاتحاد في الشرط والقيد مع وضوح عدم تحقق هذا الشرط هنا فانظر بعد ذلك زعمه ان الحق التناقض والتكرار وان التكرار ظاهر مما ذكره (قوله ولكن لعلتين) تقديره مثلاً ولكن ثبت لعلتين فليس الطرف صلة الاتفاق لعدم استقامته وفيه نظر ويمكن كونه صلة الاتفاق لان الاتفاق نشأ بواسطة العلتين لكن هذا لا ينافي في مركب الوصف اذا يمكن الوصف بالاتفاق لعله مع الاختلاف في وجودها فالأقرب الاول قال شيخنا العلامة لا يصح ان القسم الثاني لعلتين أيضاً لعله كما هو ظاهره فالصواب في التقابل ان يقال بعدم قوله محتملتين فان منع الخصم عليه علة المستدل لا وجودها في الاصل فهو مركب الاصل وان منع وجودها في الاصل فهو مركب الوصف انتهى (وأقول) السرفيماض منه المصنف الاشارة الى انه لم يعتبر في التسمية بمركب الوصف وجود علة الخصم كما يفهم من توجيهه الشارح تلك التسمية حتى لو فرض عدم تعليله بالكلمة كانت التسمية بذلك بجماله اولاً لعل ذلك من دقائق هذا الكتاب فتأمل (قوله أي بنائه) قال شيخنا العلامة يشعر بأن مركباً في مركب الاصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أي ترتيب شيء على آخر لاس من التركيب ضد الافراد ثم ساق عن العضد ما يخالف ذلك (وأقول) قد بين الكمال ان الشارح تابع في ذلك للائمة وانه أقرب مما سلكه العضد فراجع به بسقط ما أورده الشيخ فان مجرد مخالفة العضد في مثل هذا خصوصاً مع متابعة مثل الأئمة لا يحذور فيه ولا معنى للأعراض به بوجه والحاصل ان التركيب عند الشارح بمعنى البناء بخلافه عند غيره كالعضد وابن الهمام فانه عند كل منهما بمعنى آخر كما يعلم من الكمال وغيره والاختلاف بين الجميع في مجرد بيان معنى التركيب والافسحى المركب في القسمين عند الجميع واحداً وان هذه التسمية اصطلاحية فلا مشاحة فيها ولا توجه لما يقال يمكن ان يقال في مركب الوصف ان حكم الاصل بني على علتين باعتبار الخصمين وعليك بالتأمل (قوله أو لعله) أي أو كان متفقاً عليه

(فان كان) الحكم (متفقاً) عليه (بينهما ولكن لعلتين مختلفتين) كما في قياس حلي البالغة على حلي الصبية في عدم وجوب الزكاة فان عدمه في الاصل متفق عليه بينهما وبين الخنفية والعلية فيه عندنا كونه حلياً مبهماً وعندهم كونه مال صبيحة (فهو) أي القياس المشتق على الحكم المذكور (مركب الاصل) سمي بذلك لتركيب الحكم فيه أي بانه على العلتين بالنظر الى الخصمين (أو) كان الحكم متفقاً عليه بينهما (لعله يمنع) الخصم وجودها في الاصل كما في قياس ان تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي أتزوجها طالق في عدم وقوع الطلاق بعد الزوج فان عدمه في الاصل متفق عليه بيننا وبين الخنفية والعلية تعليل الطلاق قبل ملكه والخنفية يمنع وجودها في الاصل ويقول هو تمييز (فركب الوصف) سمي القياس المشتق على الحكم المذكور بذلك لتركيب الحكم فيه أي بنائه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الاصل

(ولا يقبلان) أي القياسان
المذكوران لم يمنع الخصم
وجود العلة في الفرع
في الأول وفي الأصل في
الثاني (خلافا للخلافين) في
قولهم يقبلان نظر الاتفاق
الخصمين على حكم الأصل
(ولو سلم) الخصم (العله)
المستدل أي سلم أنه ما ذكره
(فأثبت المستدل وجودها)
حيث اختلفا فيه (أو سلمه)
أي سلم وجودها (المنظر)
انتقض الدليل عليه لتسليمه
في الثاني وقيل الدليل عليه
في الأول (فإن لم يتفقا) أي
الخصمان (على الأصل)
من حيث الحكم والعله
(ولكن رام المستدل إثبات
حكمه) بدليل (ثم أثبات
العله) بطريق (فالأصح
قبوله) في ذلك لأن إثباته
بمنزلة اعتراف الخصم به
وقيل لا يقبل بل لا يسن
اتفاقهما على الأصل
صونا للكلام عن الانتشار
(والصحيح) أنه (لا يشترط)
في القياس (الاتفاق) أي
الاجماع (على تعليل حكم
الأصل) أي على أنه معطل
(أو النص على العلة)
المستلزم تعليله لأنه لا دليل
على اشتراط ذلك

بينهما ثابتا أو معلولا لعله أي عند المستدل فليس الطرف أيضا صلا للاتفاق إفساده
وقوله يمنع الخصم وجودها في الأصل لا يخفى أن منعه وجودها فيه صادق مع قوله برباعدها
فمنع الحث في المثال وجود التعليق في الأصل لا يقتضي أنه علة عنده فإنه في الواقع غير علة
لعدم الوقوع عنده والاختلاف في الفرع في المثال وقد ظهر من هذا أن من جملة ما يميز مركب
الوصف عن مركب الأصل أن المعترض لا يتعرض في مركب الأصل بمنع وجود العلة في
الأصل بخلافه في مركب الوصف وبهذا يظهر أنه قد فاع ما أورده الكمال هنا ومنزاعته في انطباق
كلام المصنف على المثال المذكور (قوله ولا يقبلان) أي لا يثبتان على الخصم
كما أن اشتراط الاتفاق وغيره مما تقر وللموضوع على الخصم أما مجرد إثبات الحكم في حق الفئات
ومقادير فيمكن فيه ثبوت حكم الأصل وعلته بطريق يقول به كما أشار إليه في شرح الورقات
لا يقال الحكم بعدم القبول مع أن الخصم يمنع وجود العلة في الأصل في مركب الوصف يناقضه
قوله الاتي فإن لم يتفقا على الأصل ولكن رام المستدل إثبات حكمه ثم أثبات العلة والأصح
قبوله فإنه في ذلك قدم منع الخصم وجود العلة في الأصل أيضا مع أن القياس مقبول أي ناهض
على الخصم لا مانع من المناقاة لأن الكلام هنا في مركب الوصف باعتبار مجرد الاتفاق على
الحكم مع منع الخصم وجود العلة في الأصل بدون إثبات المستدل لها والكلام هناك مع إثباته
لها كما يصرح بذلك الكلام في المحلين (قوله حيث اختلفا فيه) قال شيخنا الشهاب أي وهو
الفرع أي أثبتنا في الفرع هذا ما رآه فيما يظهر وانتهى ويخالفه قول شيخ الإسلام وقوله وجودها
أي في الأصل أو الفرع انتهى وأظن أن ما قاله شيخنا أوجه (قوله فالأصح قبوله) قال شيخنا
العلامة هذا لا يلائم جعل اتفاق الخصمين شرطا (وأقول) قد تقدم جواب ذلك بما يعلم
منه الملامة وعدم المناقاة بين الموضوعين وإن أحدهما قرينة على المراد من الآخر ويتحصل من
مجموع الموضوعين أن الشرط عند المصنف أحد الأمرين من الاتفاق أو الإثبات وهذا موافق في
المعنى لعبارة العدم المذكورة كما لا يخفى وإن الأصح هنا لا يشترط خصوص الاتفاق لا كنفاته
بالإثبات المذكور وقوله وإن مقابل يشترط ذلك الخصوص لعدم اكتفائه بما ذكره بذلك كله
يظهر سقوط ما أطال به وما زعمه من عدم الملامة وما دل عليه قوله ويدل على أن القبول من
رام الإثبات مبني على عدم اشتراط الاتفاق قول العضد الخ من أن القبول مبني في كلام
المصنف على اشتراط الاتفاق وكأنه توهم أن قوله فإن لم يتفقا الخ تفريع على اشتراط الاتفاق
وإسن كذلك كما هو ظاهر فتأمل ثم رأيت شيخ الإسلام تعرض لدفع المناقاة بين الموضوعين
فراجع (قوله والصحيح أنه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل أو النص على العلة)
أقول فيه أمران أحدهما أن ظاهره أن المراد نص الشارع على نفس العلة لا على أنه معطل
وبذلك يشعر قول الشارع المستلزم له تعليله وقد نقلوا المخالفة في ذلك عن بشر وعبارة النهاية
للهندى لا يشترط في الأصل أن يكون قد انعقد الإجماع على أن حكمه معطل أو أن ثبت علته
عينا بالنص وخالف فيه بشر المريسي فزعم أنه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عينه ذلك
الحكم أو انعقد الإجماع على كونه معطلا انتهى وظاهر صريح الشارع أن هذا ليس قول بشر
لاقتصاره على نقل ما سبق عنه والثاني أن القائل أن يقول هذا يغني عنه قوله قبله فإن لم يتفقا

قبل قوله وأقول قد تقدم بيان في هوامش التسخين بخطه

الى فالاصح قبوله فانه يفيد عدم اشتراط الاتفاق على العلة اللهم الا ان يجاب بأن المراد في ذلك
 انهم لم يتفقوا على ان العلة كذا مع اتفاقها على ان الحكم معلل وفي هذا انهم لم يتفقوا على ان
 الحكم معلل (قوله بل يكفي اثبات التعليق بليل) أقول هذا راجع للمثليتين فاثبات التعليق
 في الاولى يعني اثبات ان الحكم معلل أى وان علمته كذا الان مجرد اثبات ان الحكم معلل بدون
 تعيين العلة لا يتم به القياس فليست امل واثبات التعليق في الثانية بمعنى اثبات ما هو العلة (قوله
 وقد تقدم انه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة) أقول الذي يظهر لى ان ما هنا وما هنا المشكلتان
 مختلفتان لا متحدتان فان الاتفاق على وجود العلة في الاصل غير الاتفاق على ان الحكم معلل
 وغير النص على العلة ومما يدل على اختلافهما بل بصرح به قول الشارح هناك بل لا بد بعد
 الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علمته كذا انتهى فصور ما هنا بالاتفاق
 على عين العلة ويمكن حل عبارة المصنف عليه بأن يريد بقوله على وجود العلة وجود العلة المعينة
 وهو معنى قول الشارح ان علمته كذا وقد صور ما هنا بالاتفاق على ان حكم الاصل معلل ولا شبهة
 ان أحد الاتفاقين مباح للآخر وذلك يستلزم تباين المثليتين غاية الامر ان في اشتراط الاتفاق
 على ان الحكم يستلزم في اشتراط الاتفاق على عين العلة من غير عكس وحيث قد يظهر ان قول
 الشارح وانما فرق بين المثليتين الخ اشارة الى جواب سؤال تقدير السؤال ان هاتين المثليتين
 متساويتان يصح تعلقهما بكل من الاصل وحكم الاصل فكان ينبغي جمعهما في محل واحد
 وحاصل الجواب اما انه ذكر في كل محل ماله من مزية مناسبة وهو المراد بقوله المناسبة المحلين أى
 لمزيد مناسبة مافى كل محل له وبيان ذلك ان قوله ولا الاتفاق على وجود العلة فيه أنسب بالاصل
 لانه الذى يوصف بوجود العلة فيه فانه محالها وهى وصفه القائم به فلذا ذكره فيه وان قوله
 لا يشترط الاتفاق على حكم الاصل أنسب بحكم الاصل لان التعليق يتعلق به ابتداء فلذا ذكره
 فيه وأما ان كلام المثليتين مناسب لكل من المحلين فذكر في كل محل مسألة لوجود المناسبة
 بينهما ما هو المراد بقوله المناسبة المحلين أى لان كلا يناسب المحلين فافى واحدة ذكر في
 محل حصلت المناسبة في ذكرها بنى عليه سؤال آخر وهو ان احدهما انفق عن الاخرى كما
 أشرنا اليه لاستلزامها اباهما كما أشرنا اليه فلم صرح به ما جيعا وهذا الاشبه قول الشارح
 اشارة الى السؤال وانما فرق بين المثليتين ويجاب بانه صرح به ما جيعا اهما ما بكل واحدة
 وما فهم من الخلاف وبهذا يجاب أيضا عما يقال ان كلامهما يفتى عن ثبوت اشتراط النص على
 العلة فتأمل (قوله وجود تمام العلة) أقول فائدة تمام التأكيده ودفع توهم الاكتفاء بغالب
 أجزائه او ارادة العلة الناقصة وهو بعض اجزاء العلة (قوله من غير زيادة أو معها) أقول
 المراد الزيادة بنحو الشدة أو القطع اذ لا يتصور الزيادة باعتبار نفس العلة على ما سيأتى بيانه
 (قوله وعادل كما قال ابن الحاجب ان يساوى في العلة علة الاصل لا يهاهما ان الزيادة
 تضر) قال شيخنا العلامة ان فهم هذا الايهام هذا فليقع أيضا في قول المصنف في حد القياس
 مساوئه في علة حكمه فيضرب فيه لتروج الاولى منه انتهى وقال الكوازي ما نصه وانما عدل
 عن عبارة ابن الحاجب وهى تساوى القرع في العلة لعلة الاصل لا يهاهما عدم جواز الزيادة
 مع انها لا تضر كما في قياس ضرب الواحد بنى على التأنيف وهذا كلام قليل الجدوى لان محتاجا

بل يكفي اثبات التعليق
 بليل وقد تقدم انه لا يشترط
 الاتفاق على وجود العلة
 خلافا لمن زعمه وانما فرق بين
 المثليتين لمناسبة المحلين
 (الثالث) من أوجه كان
 القياس (القرع وهو المحل
 النسبة) بالاصل (وقيل
 حكمه) وقد تقدم انه
 لا يأتى قول كالأصل بأنه
 دليل الحكم (ومن شرطه)
 أى القرع (وجود تمام العلة)
 التى فى الاصل (فيه) من غير
 زيادة أو معها كالأصل
 قياس التبيين على الخمر
 والأيضا فى قياس الضرب
 على التأنيف لتعدي الحكم
 الى القرع وعادل كما قال
 عن قول ابن الحاجب أن
 يساوى في العلة علة الاصل
 لا يهاهما أن الزيادة تضر (فان
 كانت) أى العلة (قطعية)
 فان قطع بعليته الشئ في
 الاصل

ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا تنفع فيما فعله المصنف وقال امام الحرمين في البرهان صار معظم الأصوليين الى ان هذا ليس معدودا من القياس قال الغزالي في المستصفى بعد تسميته هذا قياسا لعدم توقفه على فكر واستنباط وأما اذا كان المنكوت مساويا للمطوق فرعما اختلفوا في تسميته قياسا وقال الامام في المحصول شرط الفرع ان يوجد فيه علة الاصل من غير تفاوت البتة لافي الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى (وأقول) اما ما أورده شيخنا فجوابه تسليم وجود ذلك الابهام في حد المصنف القياس لكن هذا لا يمنع حسن تعبير المصنف هنا ومن يتبعه بسلامته من هذا الابهام كما هو ظاهر فان ترك الامر المستحسن في موضع لا يقدح في حسن ارتكابه في موضع آخر كما لا يخفى والحاصل ان الاحتراز عن الابهام وان ضعف أرجح من تركه قطعا وان مراعاته في أحد الموضعين أو المواضع أمر مستحسن وان أهمل في غيره على ان في العدول هنا تنبيه القطن على المراد في بقية المواضع وغير القطن لا اعتبار به (فان قلت) فلم أثر هذا الموضع بالعدول على التعريف وهذا مكس (قلت) لان التعريف كثيرا ما يتساهلون فيه وقد يكون رسميا بالاعم والاضح فلم يوثق بالتنبيه فيه لسبق الذهن فيه الى جعله على المساهلة وعلى أحد تلك الوجوه بخلاف الشروط فانه يتم ضبطها وتجربها فكان التنبيه في بيانها أم وأولى وأما تنبيه الشيخ بإداة الشك في قوله ان صح هذا الابهام فليس في محله فان حقيقة المساواة تنافي الزيادة فاعتبار المساواة ان لم يتبادر منها حقيقة المتنافية للزيادة فلا أقل من ان يتوهم منها ذلك اذا توهم ليس الا مجرد تجويز الشيء وتجويز ارادة المعنى الحقيقي للفظ ولو بالنظر لبعض المخاطبين أمر لا أقل منه فكيف يتوقف في صحة ذلك الابهام لاسيما وقد علمت مما سبقه عن الكوراني خلافا في ان مفهوم الاولى من باب القياس (فان قلت) مذهب ابن الحاجب ان مفهوم الموافقة ليس من باب القياس فلا فرق على مذهبه بين التعبيرين فلا موقع لهذا الكلام (قلت) ستعلم قريبا جواب هذا وأما ما قاله الكوراني فهو في غاية السقوط والفساد فاما قوله وهذا كلام قليل الجدوى فهو ميق على هذه المقدمات التي ذكرها وسنين فسادها فلا اعتبار به وأما قوله لان مختارا ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فاما ما ذكره من ان ما ذكر مختارا ابن الحاجب فان اراد أنه عنده ليس بقياس مطلقا فهو باطل لان ابن الحاجب لما استدلل على مختاره بقوله لنا القطع بذلك أي بإفادة تلك الصيغ لغة قبل شرع القياس قال المولى التفتازاني ان قوله قبل شرع القياس إشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله الشارع حجة والا فلا نزاع في أنه الخاق الفرع باصل مجامع الآن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير اقتضار الى تطور واجتماع بخلاف القياس الشرعي انتهى وان اراد أنه عنده ليس بقياس شرعي فهو مسلم لكنا لانعلم أن الزيادة انما تصوري في المفهوم بل تصوري في غيره أيضا ولهذا لما قال ابن الحاجب في شروط الفرع وتبعه البعض منها أن يساوى في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس قال وأن يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس انتهى قال المولى التفتازاني ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الاصل

لان المراد به عدم الاختلاف في عين الحكم وجنسه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الابدان بالعدد فقوله فيما يقصد من عين أو جنس إشارة إلى أنه لا يقبب المساواة في شخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك انتهى فان قوله والمراد بالعينية الخ راجع للعينية في كل من العلة والحكم لما هو ظاهر وقد صرح في ذلك بأنهما قد يتفاوتان بزيادة أحدهما بوصف القوة أو القطع أو نحو ذلك وهذا هو مراد المصنف بالزيادة في هذا المقام لزيادة الكمية بخصوصها فإنه لم يقيد بها بل الكلام في صحة ارادة زيادة الكمية ههنا لان الجزء الموجود في أحدهما دون الآخر ان كان معتبرا في العلة فلم توجد بقاها فيهما فيمتنع القياس وان لم يكن معتبرا فيها فلم تصور زيادة العلة في أحدهما وقد يقال لمانع من اعتبار الشارع في العلة مما له اجزاء كونها القدر المشترك بين المجموعات المؤلفة من اجزائه كجموع اثنين وجموع ثلاثة وهكذا فتصور الزيادة بالكمية في أحدهما دون الآخر فتأمل واذا علمت ذلك علمت ان استدلاله بقوله لان مختار ابن الحاجب الخ حقيق بقول القائل

سارت مشرفة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

فان هذا الدليل يعزل عن مطلوبه كما لا يخفى وعلت بطلان قوله فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب اذ قد تبين بما قررناه صحة القدح فيه بما ذكره المصنف وقوله ولا نفع فيما فعله المصنف اذ قد بان أنه نافع أي نفع وأما ما ذكره من ان المصنف تبعه في اختيار ما ذكره وهو باطل بل اتردد مع قول المصنف في صدره هذا الكتاب ثم قال الشافعي والامامان أي امام الحرمين والامام الرازي دلالة أي مفهوم الموافقة قياسية وقيل لفظية الخ فإنه نص في اختيار الاول بلا شبهة حيث قدمه ونسبه لامامه الشافعي والامامين وأخر الثاني وحكام بصيغة التضعيف ومع قوله في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج مانعه الحالة الثانية ان يدل الخطاب على الحكم بمفهومه فاما أن يكون مادل عليه بالمفهوم لازما عن مفردا وعن مركب واللازم من المفرد قد يكون المقضي لكونه لازما هو العقل وقد يكون الشرع واللازم من المركب قد يكون موافقا للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفا ثم قال الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق للمدلول ذلك المركب في الحكم الى ان قال واختل في دلالته النص عليه هل هي لفظية أم قياسية والذي عليه الجمهور انها قياسية قال الشيخ أبو إسحق في شرح الامع وهو الصحيح لان الشافعي سمى القياس الخلي انتهى فهذه نصوص المصنف معلنة باختياره أن هذه الدلالة قياسية فيما لبت شعري أي سند الكوراني بعد هذا فيما نسب اليه واذا علمت ذلك علمت بطلان استدلاله بأن المصنف تبع ابن الحاجب في اختيار ما ذكره وبطلان قوله ولا نفع فيما فعله المصنف على أن لو سلمنا أن مختار المصنف ما ذكره ترجح تعبيره بموافقة سائر الاقوال فان ما وافق سائر الاقوال أولى لانه أفيد وانفع لما هو معلوم فقد ظهر أن فيما فعله المصنف بكل تقدير نفع أي نفع وأما قوله قال امام الحرمين في البرهان صار معظم الاصوليين الى أن هذا ليس معدودا من القياس واستدل به بكلامه هذا فليس بشئ بعد ما تبين من أن مختار المصنف خلافه وان الزيادة غير منحصرة في مفهوم الموافقة بل هي متصورة في غيره كما تقدم على ان نقل البرهان عن المعظم معارض بنقل المصنف في شرح المنهاج خلافه عن الجمهور كما تقدم وكذا يقال في قوله قال

الغزالي في المستصفي الخ وأما قوله وقال الامام في الحصول شرط الفرع أن توجد فيه علة
الاصل من غير تفاوت ولا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى فاعلم أن عبارة الحصول هكذا
الباب الثالث في الفرع وشرطه أن يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير تفاوت البتة
لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان لأن القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى
محل والتعدية لا تحصل الا اذا كان الحكم المتيقن في الفرع مثل المتيقن في الاصل انتهى فاعلم
في نسخة ~~المستصفي~~ ورأى من الحصول أو في النسخة الواقعة ثمانية ثمانية مقاما ثم لا يفتي ان
الاستدلال بعبارة الحصول تنوفاً على أن قوله ولا في الزيادة ولا في النقصان عائد لعله الحكم
دون الحكم وهو ممنوع بل هو ان يعود للحكم دون العلة ولهذا قال شارحه الامام الاصفهاني
وأما قوله من غير زيادة ولا نقصان فذلك يعود للحكم دون العلة فان الحكم قد ثبت في الفرع
بطريق الاولى وتطاوله كثيرة منها تحريم ضرب الاب قياساً على تحريم التافيف انتهى ويؤيد
هذا المعنى التعليل بقوله لأن القياس عبارة الخ فان هذا التعليل بحسب ظاهره لا يلائم الا
العود الى الحكم ويناسبه أن مذهب الامام أن مفهوم الموافقة من باب القياس كما تقدم نقله
عنه في عبارة جمع الجوامع فوجب أن لا تمنع هذه الزيادة والنقصان في العلة لما في ذلك
ما ذهب اليه ولو سلم فيجوز محل الزيادة في كلامه على الزيادة من حيث الكمية لان ذلك ينافي
وجود العلة بتمامها في المقدمات فقد شئ من أجزائها وفي كلام المصنف على غير ذلك كالزيادة
بصفة القوة أو القطع فلا منافاة بينهما بل تفاوت العلة في بعض المواضع بزيادة نحو القوة
ضروري لا يتصور منه الا ترى مزيد تماثل المسكرات في الاسكار قوة وضعفاً والمطعمات
في الاقيات كذلك فلا يأتى لاحد منع ذلك فتأمل (قوله وبوجوده في الفرع) قال شيخنا
العلامة ليس هذا من مفهوم العلة القطعية بل زائد عليه ذكره لما يكون به القياس قطعياً
انتهى (وأقول) لا مانع من كونه من مفهوم العلة القطعية هنا وهي القطعية بالنسبة للاصل
والفرع بل قد يقال يتعين هنا ارادة هذا لان المصنف رتب قطعية القياس على قطعيتها ولا يأتى
هذا الترتيب الا على هذا التقدير فقطعيتها بالنسبة للاصل هو القطع بعلة ذلك الشيء في الاصل
وبالنسبة للفرع هو القطع بوجود ذلك الشيء في الفرع لان من لازم القطع بالوجود في الفرع
لما قطع بعليته في الاصل القطع بعليته في الفرع وهذا أوفق بظاهر كلام الشارح كالمصنف
من غير محذور يلزم عليه (قوله فقطعي قياسها) قال شيخنا العلامة يعني أن المقطوع به هو
القياس الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان الاستدلال بقوله اذ لا يكون الفرع أقوى من أصله
ممنوع يؤيد المنع ما تقدم عن المولى التفتازاني من قوله ثم المساواة في العلة لا تنافي كون
الحكم في الفرع أقوى وقول الاستوى في شرح المنهاج الامر الثاني الحكم الذي في الاصل
قال في الحصول فينظر فيه فان كان قطعياً فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه قال
لانه ليس فوقه بقين مرتبة والذي قاله مبني على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه
في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعياً أي سواء كان القياس قطعياً أو لم يكن فثبتت الحكم
في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساوياً له وقد يكون دونه انتهى وفيه
كما ترى تصريح بأن الحكم قد يكون ثبوته في الفرع أولى فيكون أقوى سواء كان ثبوته في

وبوجوده في الفرع كلاسكار
والايداء فيه تقدم (فقطعي)
فليسما حتى كان الفرع
فيه تناوله دليل الاصل

الأصل قطعي أو ظني بناءً في الأول على تفاوت العلوم كما هو الحق فالصواب أن جعل
 الشارح القطعي هو القياس دون الحكم لأن قطعية العلة بالمعنى الذي ذكره انما يقتضي قطعية
 القياس أعم من أن يكون مع قطعية الحكم أو بدونه فقد قال الاستوى في شرح المنهاج ما نصه
 هذه المسئلة قررنا الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيما نقول
 الكلام هنا في أمرين أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الأصل فأما القياس نفسه وهو
 اللاحق والتسوية فقد يكون قطعيًا وقد يكون ظنيًا فالقطعي كما قاله في الحصول يتوقف على
 مقدمتين أحدهما العلم بعلة الحكم والثاني العلم بمحصل مثل تلك العلة في الفرع فإذا علمها
 المجتمع علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعاً به أو مظنوناً ثم مثل له أعني الامام
 بقياس تحريم الضرب على تحريم التأقيف فإنه قياس قطعي لا نعلم أن العلة هي الابداء ونعلم
 وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظني لأن دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الاطلاق كما تقدم
 نقله عنه فخلص أن القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني وحاصله أننا قطعنا
 باللاحق هذا الفرع لذلك الأصل في حكمه المظنون وأما القياس الظني فهو أن نكون إحدى
 المقدمتين أو كليهما مضمونة انتهى (فان قلت) بين المقدمة الأولى وهي العلم بعلة الحكم وظنية
 الحكم تضاف اذ يلزم من ظنيته ظنية العلة اذ لا يتصور أن يكون هو مظنوناً وعلة قطعية (قلت)
 لاننا لم ذلك بل يجوز أن يجتمع ظن الحكم والقطع بعلة بمعنى أن هذا الحكم الذي ظن لا يمكن أن
 تكون علة الا كذا أي أن كان الحكم مائلاً فليست العلة لذلك فتأمل * والامر الثاني
 أن جواب النظر الذي ذكره واستدل به مع كونه مناقشة في التمثيل أنه يجوز أن يكون معنى
 تمثيل الشارح توفر القرائن الموجبة للقطع بالغاء الخصوصية نحو قوله عليه الصلاة والسلام كل
 مسكر خمر ومعنى ما ذكره العضد كائن الحاسب قطع النظر عن تلك القرائن على أنه يجوز أن يكون
 الشارح قصده بهذا التمثيل رد ما قاله فأنقطع باطلاعه على ما قاله ومخالفيه عن قصد فتأمل
 (قوله) فان كان دليله ظنياً كان حكم الفرع كذلك (اشارة الى ان قطعية القياس لا تستلزم قطعية
 الدليل وقد سبق أيضاً في كلام الاستوى (قوله) أو ظنية فقياس الادون) فان قلت كان
 القياس ان يقول قطعي قلت اكنى عن ذلك بفهمه من المقابلة وعدل الى افادة قاعدة زائدة
 (قوله) بأن ظن علية الشيء في الأصل وان قطع بوجوده في الفرع) أقول بقي ما اذا قطع بعلة
 الشيء في الأصل وظن بوجوده في الفرع وظاهر أنه من قبيل الظني فاطر لم تركه الشارح ويمكن أن
 يجاب بحمل بأن على التمثيل كما هو عادته تبع للرافعي والنووي وحكمة عدم تصريحه بذلك بعده
 اذ بهد أن يعلم قطعاً ان علة الأصل كذا ويظن بوجودها في الفرع فقط لان الفرع أمر
 معلوم متيقن والغالب فيها هو كذلك الا حاطة بصفة انه تقياً وإياها فتأمل (قوله) فأدوية
 القياس من حيث الحكم الى آخره) هذا واضح في نحوه هذا المثال والافقديكون القياس
 ظنياً ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل نحو اشدية العلة أو أظهرية في الفرع
 فالوجه ان القياس الظني قد يكون أولى أو مساوياً كما سيأتي بيانه أخذ من كلام الهندي
 (قوله) والاول أي القطعي الى آخره) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الاقضية ثلاثة أولى ومساو
 وأدون الخ وأقول ما ذكره من قضية كلام العضد والمصنف والشارح في الكلام على

فان كان دليله ظنياً كان
 حكم الفرع كذلك (أو)
 كانت (ظنية) بأن ظن
 علية الشيء في الأصل وان
 قطع بوجوده في الفرع
 (قياس الادون) أي فذلك
 القياس ظني وهو قياس
 الادون (كالتفاح) أي
 كقياسه (على البر) في باب
 الربا (بجامع الطم) فإنه
 العلة عندنا في الأصل
 ويحمل ما قبلها القوت
 أو الكيل وليس في التفاح
 الا الطم فثبوت الحكم فيه
 ادون من ثبوته في البر المشتمل
 على الاوصاف الثلاثة
 فأدوية القياس من حيث
 الحكم لامن حيث العلة
 اذ لا بد من قيامها كما تقدم
 والاول أي القطعي يشمل
 قياس الاولى والمساوي
 أي ما يكون ثبوت الحكم
 فيه في الفرع أولى منه في
 في الأصل أو مساوياً
 كقياس الضرب للوالدين
 على التأنيف لهما وقياس
 اوراق مال اليتيم على أكله
 في التحريم فيها

مفهوم الموافقة من ان القياسين يكونان في القطعي والظني لا يتجه غيره اذ لا يخفى انه يمكن ان تكون العلة ظنية في كل من الاصل والفرع لكنها في الفرع أتم وأقوى فيكون ثبوت الحكم فيه أولى ويكون القياس ظنيا مع انه قياس أولى وفيها على السواء فيكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل وبكون القياس ظنيا مع انه قياس مساويا ولا يخفى انه لو عكس تمثيل المصنف للادون أعنى قوله كالتفاح الى آخره بان قياس البر على التفاح بجوامع الطم لكان ذلك من قياس الاولى قطعيا مع انه ظني لا يقال لا يصح قياس البر على التفاح لكون البر منصوصا عليه لانا نقول والتفاح منصوص عليه بقوله الطعام بالطعام الحديث والنص ولو بالعموم يمنع القياس عند من يمنع القياس في المنصوص مع ان المصنف مثل بقياس التفاح على البر والقياس القاسم من افراد القياس أيضا كما تقدم في الكلام على التعريف والحاصل ان الوجه ان كلام الادون والمساوي يكون من أقسام الظني أيضا لما تقرروا حيث يشكك حصر المصنف الظني في الادون حيث قال وان كانت ظنية فقياس الادون وقد تبعه الشارح على ذلك كما ترى الا ان يريد انه قد يكون قياس الادون أو ان هذا اصطلاح آخر وهو تسمية الظني مطلقا أدون وقد وقع في كلام الهندي ان الظني أيضا ينقسم الى الاولى والمساوي وجعل الادون غيرهما فانه قال في المسئلة السادسة المسكوت عنه قد يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت البتة وكل واحد من هذين النوعين ينقسم الى قطعي والظني أي ما يعرف قطعيا انه أولى بالحكم أو مثله أو يعرف ذلك ظنا وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص في ثبوت الحكم فيه انتهى باختصار بسط كبير في تقرير هذه الاقسام وأمثلة ما وقع ذلك لا يقال قد يراد بالادون ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث احتمال ان تكون العلة غير ما ظن انه العلة من الاوصاف الموجودة في الاصل دون الفرع وقد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث ان المعنى المعامل به أتم وأقوى في الاصل منه في الفرع فكلام المصنف والشارح باعتبار المعنى الاول كما يدل عليه تقرير الشارح لتمثيل المصنف الا ترى الى قوله فانه العلة عندنا في الاصل ويحتمل ما قبل انها القوت أو الكيل الى ان قال فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة قادية القياس من حيث الحكم لامن حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم وقول المصنف في شرح المنهاج قلنا هو أي التفاح مساو له أي لبر في الطم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر لان البر مكمل مقتات مطه وم فهو روي على كل الاحتمالات والتفاح روي على احتمال واحد وهو كون العلة الطم والثابت على كل الاحتمالات اقوى من الثابت على احتمال واحد انتهى وحيث ذهبوا لا يتأني ثبوت الاولوية أو المساواة بالاعتبار الثاني كما اقتضاه كلامهم في بحث المفهوم كما تقرروا لانا نقول كون كلامهم ما باعتبار الاول لا يقتضي تخصيص الظني بالادون اظهروا ان الاولوية تصور فيه مع ذلك الاعتبار كما في عكس تمثيل المصنف المذكور كاتين فالوجه جريان كل من الادونية والاولوية فيه باعتبارين ثم قد يجمع الاعتبار ان يشتمل الاصل على جميع الاوصاف المحتملة للعلية دون الفرع ويكون المعنى الذي ظن عليه أتم وأقوى في الاصل منه في

(وتقبل المعارضة فيه) أي في الفرع (بقتض نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار) وقيل لا تقبل والا لا تقبل من نصب المناظرة اذ يصير المعارض مستدلا وبالعكس ٢٦ وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل في دالته الى غيره

وأجيب بان القصد من المعارضة هدم دليل المستدل لا اثبات مقتضاها المؤدى الى ما تقدم وصورته في الفرع ان يقول المعارض للمستدل ما ذكر من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضى نقيضه اوضده مثال النقيض المسح ركن في الوضوء فيسبب تنافسه كالوجه فيقول المعارض مسح في الوضوء فلا يستحق تنفيه كسج الخلف ومثال الضد الوتر واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فيجب كالتشبه فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فيستحب كالقبر واما المعارضة بقتضى خلاف الحكم فلا تقدر قطعا لعدم منافاتها لدليل المستدل كما يقال اليمن الغموس قول يأثم قائله فلا تجب الكفارة كتهادة الزور فيقول المعارض قول مؤكد للباطل يظن به حقيقته فيوجب التعزير كشهادة الزور (المختار) في دفع المعارضة المستد كورة زيادة على دفعها بكل ما يعترض به

الفرع فان الادوية حيثما لا اعتبارين كما ان الاولوية في عكس مثال المصنف المذكور بالا اعتبارين أيضا كما هو ظاهر وقد يفردان كمالو كان ذلك المعنى أتم وأقوى في الفرع منه في الاصل مع عدم اشتغال الاصل على جميع تلك الارصاف فان الادوية حيثما لا اعتبار الاول دون الثاني وكالقطع بعلمية الشيء في الاصل وظن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى في الاصل منه في الفرع فان الادوية حيثما لا اعتبار الثاني دون الاول لا يقال كلام المصنف والشارح في تفسير الظني لا يشمل هذا القسم لاعتبار المشرع ظنية علمية الشيء في الاصل لاننا نقول أراد الشارح مجرد التمثيل فتقوله بان بمعنى كان بدليل مقابلة الظني للقطعي الذي اعتبر فيه القطع بعلمية الشيء في الاصل وبوجوده في الفرع وقد يتفان كمالو قطع بعلمية الشيء في الاصل وظن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى منه في الاصل فانه لا أدوية هنا واحدة من الاعتبارين بل باعتبار عدم تحقق المعنى في الفرع واحتمال عدمه وهذا اعتبار آخر للادوية لا مانع من ثبوته في شيء آخر وهو ان الادوية بالاعتبار الثاني تتصور في القطعي بان يكون المعنى في المقطوع بعلمية في الاصل وبوجوده في الفرع أتم وأقوى في الاصل منه في الفرع فيكون ثبوت الحكم في الفرع دون في الاصل فهذا الاعتبار هذا القسم في القطعي ويمكن ان يجاب بانه لا مانع من اعتباره الا ان تركه لعدم مناسبة في مقابلة الظني لان الكلام فيه انما هو بالاعتبار الاول للادوية والادوية في القطعي هنا انما هي من قبيل الاعتبار الثاني في الظني المتروك هذا كما لا يخفى (قوله وتقبل المعارضة بقتض نقيض أو ضد الى آخره) أي بان ياتي الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضد عادل عليه قياس المستدل كما في أمثلة الشارح قال الكوراني وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد ومثله بما اذا قبل الوتر واجب لانه واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالتشبه فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فلا يجب بل يستحب كسنة الفجر والحق انه لا حاجة اليه لان اقامة الدليل على نقيض الحكم تستلزم أحد الاضداد وان لم يكن متعينا لانه اذا نفي سنية التكرار في المسح يلزم أحد الاحكام الباقية من الاباحة أو الوجوب أو الحرمة أو الكراهة انتهى (وأقول) هذا من تغييره في وجوه الحسان وذلك لان مقصود المصنف بيان ان المعارض قد يفيد مجرد النقيض ولا يفترض شيء من الاضداد بعينه وقد يفيد أحد الاضداد بعينه وبيان ذلك أمر مستحسن لتضمنه تفصيل المطلوب وايضا حجة بحيث ينقطع عنه التوهم ويجوز المعارضة بقتض النقيض لا يستلزم تجوزها بقتض الضد اذ قد يعقل بينهما فرق ولو سلم فلا ينقطع التوهم بالكلية فكيف يعترض هذا الامر المستحسن لما ذكر بانه لا حاجة اليه (قوله ولا يقوم القاطع) معطوف على وجود تمام المسألة عطف مصدر مؤول على مصدر مبرمج فيقوم منه صواب بان وليس من مواضع شذوذ تقديرها التقدم المصدر المؤول بان والفعل واعلم أن القاطع قد يشمل الاجماع حيث يكون قطعا كما يعلم مما سبق في محنته وأما حيث لا يكون قطعا فينبغي أن يمنع القياس أيضا كغير الواحد لانه لا ينقض عنه نعم فيما اذا كان سكويا نظرا لثباته (قوله وايضا الاصل الخ) أقول معناه وان كان مساوياه للاصل ومساوياه

لعمري العمل بالراجح وقيل لا يقبل لأن المعنى في المعارضة حصول أصل الظن ٢٧ لا مساواة لظن الأصل لا نقاء العلم بها

وأصل الظن لا يندفع بالترجيح (و) المختار بناء على قبول الترجيح (أنه) لا يجب الإبقاء اليه في الدليل (إبتداء وقيل يجب لأن الدليل لا يتم بدون دفع المعارض وأجيب بأنه لا معارض حيث قد فلا حاجة إلى دفعه قبل وجوده وهذه المسئلة ذكرها الأمدى ومن تبعه في الاعتراضات وذكرها هنا أنسب لأنها تؤول إلى شرط في الفرع وهو أن لا يعارض كما عساه الأمدى هنا وجهه أن الدليل لا يثبت المدعى إلا إذا سلم عن المعارض (ولا يقوم القاطع على خلافه) أي خلاف الفرع في الحكم (وفاقا) إذا حصص للقياس في شيء مع قيام الدليل القاطع على خلافه (ولا) يقوم (خبر الواحد) على خلافه (عند الأكثر) فيقدم عندهم على القياس كما تقدم في مجته (وليسوا) الفرع (الأصل) وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس (أي عين العلة أو جنسها بالنسبة إلى الأول وعين الحكم أو جنسها بالنسبة إلى الثاني مثال المساواة في

حكمه لحكم الأصل فيما ذكر ففاد هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر كاشتراط نفس المساواة لأنها تقدمت ويؤيدان المراد ذلك تعبيره بصيغة الأمر دون تعبيره بنحو ومن شرطه كذا أو أن يساوى إلى آخره وحاصله أنه شرط فيماتة تم المساواة وشرط هنا كونها فيما ذكر فلا تكرار في هذا الكلام بوجه ولا حاجة إلى أن يقال ذكر المساواة هنا توطئة لذكر هذه الزيادة فتأمل ذلك فإنه في غاية الحسن والدقة (فإن قلت) اشتراط كون المساواة فيما ذكر معلوم من اشتراط المساواة المقادير اشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه (قلت) ممنوع لأنه لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس بل قبله سبق الذهن إلى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها لأن المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخص الكنه لا يمكن لأعتبار المحل في الشخص فلا أقل من اعتبار المصنف لأنه أقرب إلى الشخص الذي هو المعنى فليست قبل (فإن قلت) لم يذكر هذه الزيادة عقب ما تقدم (قلت) لأن أفرادها بالذات كراهم وأدل على مزيد الاعتبار أن جعل الذي هو المخرجين أبلغ في الاعتبار من جعله واحدا وبذلك يظهر اندفاع ما سياتي عن الشارح (فإن قلت) أي فائدة في هذه الزيادة (قلت) دفع توهم اعتبار التفاوت الذي قد يقع في أفراد العلة فينبغي هنا حيث صبروا بالمعنى أي النوع وبالجنس أن المراد وجود تمام العلة نوعا كانت أو جنسا من غير اعتبار التفاوت الواقع في أفرادها وأعلم أن قول المصنف من عين أو جنس معناه من عين العلة أو جنسها وصريح غيره بهذه الإضافة وإذا جلت على البيانية اندفع ما نقله الكمال عن شيخه الكمال ابن الهمام من الاعتراض عليهم وكذا يقال في الإضافة بالنسبة للحكم فراجعهم وتأمله مع ما قلناه (فإن قلت) من أين يعلم أن المراد بالعين هنا النوع قلت من استحالة إرادة الشخص لأن المعاني إنما تتشخص بمحالتها للشخص الذي في الأصل يستحيل أن يكون بنفسه في الفرع كما لا يخفى فتأمل (قوله) فأنهم موجود في النية أي فإن الشدة المطربة بالوجود في الفرع ومعلوم أن المراد نوع النحر إذ ليس القياس على جزئي شخصي منه فتكون الشدة المطربة بالوجود فيه نوعا أيضا لا شخصاه وجود في النية بعينها نوعا لا شخصاه أي نوعها موجود بعينه فيه لا شخص نوعها لأن من جملة مشخصات النوع المحل الذي هو خصوص النحر وهو مقتود عن النية (قوله) فإنها جنس لا تلافهما قال شيخنا الشهاب لو قال لا تلافهما كان أولى لأن نوع الجنابة اتلافان لا تلاف واحد منسوب إلى شيئين انتهى (وأقول) ليس في العبارة ما يقتضي أنه اتلاف واحد فإن لفظ الاتلاف مفرد مضاف وهو لا ينافي التعدد لأنه من صيغ العموم وإنما كانت الجنابة جنسا لا تلافين بتلاف الشدة المطربة لأن اتلاف النفس واتلاف الطرفين مختلفان بالحقيقة فكان المقول عام ما جنسا بتلاف الشدة في النحر والشدة في النية فأنهم مائة فأن بالحقيقة فكان المقول عام ما نوعا وكذا الكلام في كون الولاية جنسا لا يقي الشكاح والمال وكون القتل نوعا لا يقتل بالحد والقتل بالمثل وقد علم من قوله بجامع الجنابة أن علة الحكم في كل من الأصل والفرع الجنابة لا اتلاف النفس واتلاف الطرف إذ لو كانت العلة في الأصل اتلاف النفس لم يتصور القياس لامتناع وجود العلة في الفرع فهو أعني قوله بجامع الجنابة الخ مانع لأن توهمهم من قوله فأنهم جنس لا تلافهما أن العلة خصوص الاتلافين وبذلك يندفع ما

عين العلة قياس النية على النحر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فأنهم موجود في النية بعينها نوعا لا شخصاه ومثال المساواة

في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت ٢٨ القصاص بجامع الجنسية قائم باجنس لاثلاثهما ومثال المساواة

أورده الكمال فتأمل (قوله أي لم يساوه فيما ذكر) قال شيخنا الشهاب يريد أن المخالفة في الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) المخالفة تصدق مع المساواة فيما ذكر لانها المغايرة في بعض الصفات فيعين أن المراد بهما ما قاله (قوله على أن اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم) (أقول) قد ذكرنا جواب هذا قرياً فراجع (قوله ولو قال هناك من عينها أو جنسها الخ) قال شيخنا الشهاب يلزمه أن يصير عين العلة أو جنسها بياناً لتمام العلة والجنس ليس نفس التمام انتهى (وأقول) كأن ما قاله مبنى على ما توهم من ظاهراً لاضافة من أن المراد بجنس العلة الجنس الذي فرده العلة وليس كذلك لأن الاضافة بيانية والمراد بالجنس الذي هو العلة فكونه نفس التمام لا إشكال فيه فتأمل (قوله مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيها عدل عنه هناك من لفظ المساواة) أقول قد سبق جواب الأول قرياً والثاني عند قوله ومن شرطه وجود تمام العلة فيه فراجع (قوله ببيان الاتحاد فيه) قال شيخنا الشهاب لو قال ببيان التساوي كان أولى وأوفق بما مر من التعبير بالمساواة انتهى وأقول (قوله ولا يكون منصوباً عليه موافق خلافاً لمجوز دليلين) فيه كلامان أحدهما قال الكوراني والتحقيق أنه إن أراد أن طائفة جوزت قيام الدليلين يعني أن كلامهم ما يفيد العلم بالمدلول فهذا غير معقول لانه تحصيل الحاصل وإن أراد أيضاً ما استظهرنا فلم يخالف فيه أحد الا تراهم يقولون الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس انتهى (وأقول) لا يخفى أن محاولته دفع خلاف نقله الأئمة واقتواه لكونه قد تعرض عليه فهمه مما لا يليق به اقل ولا يلتفت اليه فاضل على انه لا عسر فيه كما أشار اليه الشارح وغيره فان الشارح على المنع بالاستغناء بالنص أي الذي هو الاصل المقدم عن القياس وعلى الجواز بقيادة القياس معرفة العلة وعلى غيره كالهندي الجواز بان ترادف الأدلة على المدلول الواحد يفيد زيادة الظن والمنع بأشياء منها أن العمل بالقياس عند فقد النص انما هو للضرورة ولا ضرورة مع وجوده والحاصل أن القياس يفيد زيادة الظن ومعرفة العلة حيث ثبت به كون حكم الفرع معطلاً فيثبت له أحكام المعطلات ويترتب عليه فوائد ما قبل يجوز التعويل عليه مع وجود النص لأجل حصول ما ذكرنا ولا فلا يثبت كون حكم الفرع معطلاً لاخفاؤه وهذا أمر معقول لا غبار عليه ولا يلزم عليه تحصيل الحاصل ولا ارتقاج الخلاف وأما استدلاله على دفع الخلاف على تقدير الشق الثاني بقوله هم الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس فلا يصح الابعاد اثباته الاتفاق على هذا القول والافيجوز أن يكون هذا القول صادراً عن المجوزين دون غيرهم وبينه وبين ذلك الاثبات خبط القناد فذلك الاستدلال ليس بشيء والكلام الثاني أن الكمال ما جعل النص هنا أعم من أن يكون دالاً على حكم الاصل أيضاً ولا ثم قال وباعتبار عموميه لهما لا يكون هذا الاشتراط تكراراً لما مر في حكم الاصل من اشتراط أن لا يكون دليله شاملاً لحكم الفرع وأولى من ذلك في نفي التكرار أن يحتمل النص المنفي هنا على نص خاص بالفرع لاشتماله ولا لاسل بقرينة الاشتراط السابق في حكم الاصل اعترض شيخنا الشهاب فقال قلت قد جعل الشارح فيما مر كون بعض الصور المدلول عايماً بالنص ليس أولى من بعض في جعلها مقيساً عليها ما عاين جريان الخلاف وهو ثابت هنا فكيف يصح أن يراد بالمدكور هنا ما يشمل

في عين الحكم قياس القتل في عين القتل على القتل بمعد في ثبوت القصاص فانه فيهما واحد والجامع كون القتل عمداً وعدواناً ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على ما لها في ثبوت الولاية للاب أو الجدة بجامع الصغر فان الولاية جنس لولايته التسكاح والمال فان خالف المذكور ما ذكر أي لم يساوه فيما ذكر (فقد القياس) لا تنفاه العلة عن الفرع في الأول وانتفاء حكم الاصل عن الفرع في الثاني على أن اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم من اشتراط وجود تمام العلة في الفرع ولو قال هناك من عينها أو جنسها المقصود بالذكري هنا لوفى به مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة وعبارة ابن الحاجب أن يساوى في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس وان يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس (جواب المعترض بالمخالفة) فيما ذكر (بيان الاتحاد) فيه مثاله ان يقاس

الشافعي ظهراً الذي على ظهراً المسلم في حرمة وطء المرأة فيقول الحنفى الحرمة المذكور

في المسلم تنتهي بالكفارة
والكافر ليس من أهل
الكفارة اذ لا يمكنه الصوم
فيها الفساد ينته فلا تنتهي
الحرمة في حقه فاختلف
الحكم فلا يصح القياس
فيقول السافعي يمكنه
الصوم بان يسلم ويبقى به
ويصح اعتناقه واطعامه
مع الكفارة فافهم ومن
أهل الكفارة فالحكم
متحدوا القياس صحيح (ولا
يكون) الفرع (منصوصا)
عليه (بوافق) للقياس
للاستغناء حينئذ بالنص
عن القياس (خلافا لجوز
دليلين) مثلا على مدلول
واحد في عدم اشتراطه
ما ذكره لجوزة ويضيد
القياس عنده معرفة العلة
(ولا بخلاف) للقياس
لتقدم النص على القياس
(الا تجربة النظر) فان
القياس المخالف صحيح في
نفسه ولم يعمل به لمعارضة
النص له

يباض بالاصل

المذكور هنا بل قد يستشكل ثبوت الخلاف هنا على الاحتمال الثاني أيضا يعني محل النص
هنا على الخاص بالفرع بعين ما استند اليه الشارح في منع الخلاف هناك الا أن يفرق انتهى
(وأقول) وجه قوله بعين ما استند اليه الشارح الخ انه اذا كان الفرع منصوصا عليه بخصوصه
كالاصل فقد اشترى كافي النص عليهم ما جعل أحدهما أصلا والآخر ليس بأولى من العكس ثم
يمكن ان يجاب عن الاول بأنه لا مانع من كون الخلاف باعتبار الجملة وبالنظر لبعض الافراد
ومثله غير عزيز كل العزة وعن الثاني بالفرق كما أشاروا اليه ولهذا قال الهندي فاما ان يكون
النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الاصل أو غيره فان كان الاول
فالقياس ينبغي ان يكون باطلا أيضا لانه ليس جعل تلك الصورة أصلا والاخرى فرعاً ولي من
العكس لان نسبة دلالة النص على حكمها على السواء ولان التسليم به مستدرك لانه لا يفيد
فائدة زائدة أصلاً ولا نه جاز مجرى اثبات حكم الاصل بالعلة المستنبطة فيكون اثبات الاصل
بالفرع فان العلة في محل النص فرع والحكم أصل على ما تقدم بيانه واما اذا كان غيره
فالقياس جائز فيه عند الاكثرين لان ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز لا فائدة زائدة انطق
بخلاف ما اذا كان النص الدال على حكم الاصل والفرع واحداً فان القياس في هذه الصورة
لا يفيد زيادة الظن أصلاً لان العلة المستنبطة من الحكم الذي هو ثابت في الاصل والفرع
باعتبار نص واحد على حد سواء فرعاً ولا تقوية لان الفرع لا يؤكده أصله بخلاف ما اذا كان
النص الدال على حكمهما متغايراً فان العلة المستنبطة من حكم الاصل ما هي فرع الحكم
الثابت في الفرع لنصه انتهى فانه يقتضيه القطع بالمنع فيما اذا كان دليل حكم الاصل
شاملاً لحكم الفرع والجواز عند الاكثرين فيما اذا كان خاصاً مع الفرق بينهما بما ذكره واعلم
ان ما سبق عن السكال أولاً من جعل النص أعم من النص على الفرع بخصوصه أو مع الاصل
لدفع التكرار سبقه اليه المولى سعد الدين في الحواشي فان هذا الاشتغال ليس خاصاً بالمصنف
بل هو وارد على غيره أيضاً كابن الحاجب لمجملهم بين الموضوعين فان قلت لكن يرد على المصنف
ان جمعه بينهما ينافي الاختصار الذي التزمه قلت يمكن انه يقال ان لم يلتزم الاختصار المنافي
لمثل هذا الجمع وأيضاً فلا يوجد هكذا في كلام القوم أحب موافقتهم وان فاته الاختصار
وسر ذلك الاحتياط في تأدية مرادهم لاحتمال ان يكون هذا الصنيع لمكتة خفيت نفوت
بالتعبير فتأمل فانه حسن دقيق نافع في مواضع كثيرة (قوله ولا بخلاف) قال شيخنا العلامة
هذا تكرار مع قوله ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقاً ولا خبر الواحد عند الاكثر الخ
(وأقول) اما قوله هذا تكرار فيمكن دفعه باننا نسلم التكرار مع كون ذكره
للتوطئة لقوله التجربة النظر وكانه قال ولا بخلاف كما تقدم التجربة النظر وهو لو صرح
بقوله كما تقدم لم يوجب عليه اعتراض التكرار ولا خفاء في أن تقدير ذلك بمنزلة ذكره وقوله
بمقابله وهو الموافق فان فيه استظرافاً ولم يقدم هذا الاستثناء هنا لقوات القرن المذكور
والاهمية اذ في جعل هذا الاستثناء مع التوطئة مطلباً لمصلحة قلامه بالغ في اعتبارها والاهتمام به
وأما قوله ثم الخائف فجوابه تخصيص كلام المصنف هنا بما علم مما تقدم على ما اشهر في هذا الفن
من قاعدة تقديم الخاص على العام ولا اعتراض بمثل ذلك كما هو معلوم ثم رأيت شيخنا التمس اب

عبد الوهاب بن يحيى

أورد اعتراض التكرار ثم قال وقد يمتد بآن إعادة هنا لأجل الاستثناء المذکور هنا ويرد
بأنه كان يمكنه ذكر الاستثناء هنا انتهى وقد سمعت جواب هذا الرد (قوله ولا يكون
حكم الفرع متقدما على حكم الأصل الخ) أنت خبير بأن الذي ينبغي أن المراد امتناع اثبات
حكم الفرع في الحال أي قبل ظهور حكم الأصل فإن قلت ينافي ذلك قول الشارح كغيره نعم
أن ذكر ذلك الزاماً للمخصم جاز كما قال الشافعي الخ وذلك لأن الزام بذلك انما يأتي بعد ورود
حكم الأصل إذ قبل وروده لا معنى للزام إذ لا يتصور الزام بما لم يرد ويؤيد ما قبل بقول
الشافعي المذکور إذ قول الشافعي المذکور انما كان بعد ورود حكم الأصل قطعا وقد جعلوه
من قبيل الزام لا لاثبات فلولاً لأن المراد امتناع القياس مطلقا ولو بعد ورود حكم الأصل
ماتاً في ذلك قلت لا ينافيه لجواز أن المراد أنه بعد ورود حكم الأصل لا يصح أن يستفاد منه
بطريق القياس أن الحكم كان ثابتاً للفرع من حين ظهوره ولكن يجوز أن يذكر ذلك على
طريق الزام ويدل على ذلك تعبير أبي الحسين في معقده بقوله مانعه وأما الفرع إذا تقدم
حكمه على حكم الأصل فمثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه وذلك أن الوضوء
وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة وقد منع ذلك قوم لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز
كونه مستقداً عما تأخر وجوبه لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه والاولى أن يقال
أن الفرع إذا تقدم حكمه فإنه ان لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل فإنه
لا يصح ذلك القياس لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال وإن دل
على حكم الفرع دليل متقدم لم يطل ذلك القياس لأنه يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم
بادلة مسترفة ألا ترى أن المعجزات تتوارى بعد المعجزة المقارنة لا تبدأ الدعوة انتهى فان قلت
ما المانع من جواز القياس بعد ورود حكم الأصل ويكون المقصود اثبات هذا الحكم في
الفرع من الآن لأن حين ظهوره فلا حاجة لحال ما وقع للشافعي على أن المراد به مجرد الزام
قلت انما يأتي ذلك لو ثبت انتفاء هذا الحكم عن الفرع إلى ظهور الأصل بان ثبت عدم وجوب
نية الوضوء قبل ظهور التيمم ثم إن ذلك الثبوت انما بخطاب من كان يلزم النسخ بالقياس وأما
بالبراءة الأصلية ولا يكون رفع ذلك بالقياس نسخا وليس الكلام في شيء من ذلك كما أشار إليه
الامام في تعبيره كما اختاره بقوله والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل إلا ذلك
القياس لم يجوز تقدم الفرع على الأصل لأن قبل هذا الأصل لم أن يقال كان الحكم حاصل
من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق أو ما كان حاصله بالنية فيكون ذلك كالنسخ انتهى
(قوله لأنه تكليف بما لا يعلم) قد يقال حاصل هذا التكليف بما لا يطاق كما تقدم التعبير به
في كلام الامام وقد جوزه المصنف فيشكل ذلك بجمعه القياس هنا الآن يدعى أن هذا من
التكليف الهال كتكليف الغافل لامن التكليف بالحال (قوله لأنه تكليف بما لا يعلم)
قال شيخنا العلامة صواب العبارة تكليف لا يعلم (وأقول) هذا التعريب ممنوع أما أولاً لأن
المفروض تقدم حكم الفرع على حكم الأصل ومن لازم تقدمه عليه ثبوته حال تقدمه كما
صرح به الشارح كغيره ولا معنى لثبوته حال تقدمه إلا تعلقه بالمكلفين وتعلقه بهم بأن
يخاطبوا به هو تكليفهم ومن لازم ذلك علمهم بالتكليف به والالزام انتفاء تعلقه ومخاطبتهم به

(ولا) يـ حكم
الفرع (متقدما على حكم
الأصل) في الظهور
كقياس الوضوء على التيمم
في وجوب النية فان
الوضوء تعبد به قبل الهجرة
والتيمم انما تعبد به بعدها
اذلوجاز تقدمه لازم ثبوت
حكم الفرع حال تقدمه
من غير دليل وهو ممنوع لأنه
تكليف بما لا يعلم

لكنه غير معلوم لانه محال على امر متأخر وهو القياس على حكم الاصل المتأخر فيلزم تكليفهم
 بأمر غير معلوم لانه ما لم يثبت حكم الاصل وتعلم علمه ويعلم وجودها في القرع لم يعلم حكم
 القرع فظهر ان التكليف وجد مع العلم بالمكاف بدون علم المكاف به فظهر ان هذا
 التصويب خلاف الصواب وأما ثانياً فلو سلمنا ما زعمه قلنا ان التكليف بما لا يعلم صادق بكون
 ذلك التكليف لا يعلم وان التكليف الذي لا يعلم تكليف بما لا يعلم بلا شبهة اذ يلزم من جهل نفس
 التكليف جهل المكلف به من حيث انه مكاف به كما هو المراد فعلى تقدير ان يكون ما هنا من قبيل
 التكليف الذي لا يعلم تكون عبارة الشارح صادقة به والعبارة اذا صدقت بالمقصود لا تكون
 خطأ ولا يلزم الحكم بالخطأ على كل عبارة احتملت المقصود وغيره ولا سبيل اليه (فان قلت) هذا
 مسلم لكن هذه العبارة تقتضي ان منشأ الامتناع الجهل بالمكاف به مع ان منشأه على هذا
 انما هو الجهل بنفس التكليف (قلت) الجهل بالمكاف به اللازم للجهل بالتكليف يصح ان يكون
 منشأاً أيضاً فالأقصر عليه صحيح (فان قلت) لان ذلك ادغاية ما في الباب انه تكليف بمحال أو
 بما لا يطاق وهو جائز كما تقدم (قلت) يجوز ان يكون هذا مبنياً على الامتناع المتقدم أيضاً ومثل
 ذلك لا يعد خطأ ولو سلم صح حمل العبارة على كون المنشأ الجهل بنفس التكليف بان يراد
 انه تكليف بما لا يعلم اسبب عدم العلم بنفس التكليف وما كان كذلك يمتنع التكليف به (قوله)
 نعم ان ذكر ذلك الزاماً للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أي يفتقران قال الكوراني
 بعد ذكر هذه العبارة بلفظها في أكثرها مانعة هكذا قيل وفيه نظر لان الحنفية ليس عندهم في
 المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعي قائل بالقياس بل وجوب النية فيهما انما ثبت بقوله
 صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات انتهى (وأقول) هذا النظر منه في غاية الضعف والفساد
 اظهروا ان الزام الحنفية لا يتوقف على أن يكون عندهم في المسئلة قياس فان المقصود ردهم
 بينهم ما يبين تساويهما في المعنى المانع من ذلك الفرق ومن المعلوم ان هذا الالتفات له الى
 أن يكون عندهم قياس في المسئلة ولا ارتباط له بوجه وظهور ان الزام الشافعي لهم لا يتوقف
 على كونه قائلاً بالقياس في أصل اثبات وجوب النية لما ذكر من كون المقصود رد الفرق يبين
 التساوي في المعنى وهذا شائع مع الاستغناء عن القياس في أصل ثبوت ذلك الحكم كما صرح
 بذلك استثناء الأئمة ذلك على قصد الالزام كما رأيت فظهر فساد قوله بل وجوب النية
 فيهما انما ثبت الخ لان ذلك انما يرد لو قصد بالقياس هنا أصل اثبات الوجوب وليس كذلك
 وانما المقصود الالزام كما تقرر (قوله وجوزه الامام عند دليل آخر) قال الكوراني هذا مما
 لا وجه له الا ان يكون القياس استظهاراً وايضاً لانه محال ان يعلم شيء بدليلين الا على ما بيناه
 وذلك لا يخالف أحد فيه واستنادهم في ذلك على تأخر مجزاته على ثبوت نبوته ليس بشيء
 اذ المجزات المتأخرة ليست مثبتة للنبوة بل هي اما ما اندلج يقع بنوع منها أو لطالب مسترشد
 لم يسمي له رؤية معجزة أو اظهار الكرامة بشكائر معجزاته ولهذا ترى من كان منهم أعظم شأناً
 كان أكثر معجزة وأتور برهاناً ولو كان الدليل الاخير مثبتاً كان المفضل منهم آخرى تلك
 المجزات انتهى (وأقول) لا يخفى على عاقل انه اذا تعددت الأدلة على مدلول واحد كان كل واحد
 منها بحيث يصلح للاستقلال بانبات المدلول لكنه اذا تقدم ثبوته بغيره منها كان هو مؤكداً

نعم ان ذكر ذلك الزاماً للخصم
 جاز كما قال الشافعي للحنفية
 طهارتان أي يفتقران
 لتساوي الاصل والفرع
 في المعنى (وجوزه) أي
 جوزه الامام (الامام)
 الرازي (عند دليل آخر)
 يستند اليه حالة التقدم دفعا
 للمذكور المذكور وبنائه
 على جواز دليلين أو أدلة
 على مدلول واحد وان
 تأخر بعضها عن بعض
 كمجزات النبي صلى الله
 عليه وسلم المتأخرة عن
 المعجزة المقارنة لابتداء
 الدعوة (ولا يشترط) في
 القرع (ثبوت حكمه)

بالنص جلة خلافا قوم) في قوله -م- يشترط ذلك ويطلب بالقياس تفصيله قالوا فلا العلم بمرور ميراث الجدة لما جاز القياس في توريثه مع الاخوة وردد اشراطهم ذلك بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت على حرام على الطلاق والظهار والابلا بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لاجله ولا تفصيلا (ولا) يشترط في الفرع (اتقاء) نص أو إجماع يوافقه في حكمه أي لا يشترط اتقاء واحد منهما بل يجوز القياس مع موافقتهما أو أحدهما (خلافا) للفرع واللامدى في اشراطهما اتفاهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد نظرا الى ان الحاجة الى القياس انما تدعو عند فقد النص والابحار وان لم تقع مسئلة بعد بخلاف قول ابن عبيد ان السابق واجب بان أدلة القياس مطلقة عن اشراط ذلك نعم في نفي المصنف اشراط اتقاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوصا (الرابع) من أدلة القياس (العلة)

لذلك الثبوت ومقوله حتى اذا كان الحاصل من الاول الظن كان الثاني مقويا لذلك الظن أو اليقين كان الثاني موجبا لزيادة على ما هو الحق من قبول اليقين للزيادة وحيث قد قال القياس مع تقدم ثبوت حكم الفرع بدليل آخر عليه فيعذر بادة الظن وقوته ويقيد العلم أيضا كما تقدم لأصل ثبوت حكم الفرع ومحل ذلك هو محل خلاف كما بيناه فيما سبق بما يعلم منه بطلان قوله وذلك لا يخالف أحد فيه والتظهير بالمجوزات في غاية الوضوح وذلك لان كلامه لا يفيد أصل التصديق ان تقدم على غيره منها فان تأخر أفاد أصله أيضا لمن لم يطلع على الاول وزيادته لمن اطلع فاذا جاز ذلك في المجوزات التي هي دلائل النبوة ووضعها التصديق مدعى النبوة فليجزم مثله في الأدلة التي وضعها لاثبات مدلولها فيفيد المتقدم منها أصل ادراك المطلوب والتأخر تقوية ذلك الادراك لمن وقف على الاول وأصله لمن لم يقف عليه فتقوله واستنادهم في ذلك على تأخر مجزاته عن ثبوت نبوته ليس بشئ الخ هو الذي ليس بشئ نعم هنا بحث من وجه آخر وهو ان مضيع المصنف صرح في مخالفة الامام فيما قاله بالشرط الذي ذكره حيث قابل بكلام الامام ما ذكره وحيث تذبذب كل الحال لانه ان اراد انه حال تقدمه يثبت بالدليل الاخر دون القياس فهذا ليس محل نزاع كما هو ظاهر فلا وجه لمقابله ما ذكره بكلام الامام وان اراد انه يثبت بالقياس المتأخر فالمدور بحاله اللهم الا ان يكون المراد الاول ويجعل المقصود من نقل كلام الامام الاشارة الى تقييد المسئلة وان أباه ظاهر الصنيع (قوله ولا اتقاء نص أو إجماع يوافقه خلافا للفرع واللامدى) قال الكوراني في شرحه مانصه ولا يشترط أيضا اتقاء نص أو إجماع يوافق القياس خلافا للفرع واللامدى وقد عرفت انه الصواب اذ لو كان القياس مسبوقا بنص أو إجماع لم يكن له وجه الا الاستظهار لا تحصيل الحكم وان شئت زيادة التحقيق قلت دلائل الفقه امارات ومعرفات ولا شك ان الامارة تفيد ظن والظن قابل للشك والاضعف فلما نفع من توارد الامارات والعلامات وكذا الدلائل العقابية المفيدة للقطع واليقين ان قلنا ان اليقين قابل للشك والاضعف كما هو المذهب المنصور في زيادة الايمان أي نفس التصديق نعم لو كانت الدلائل علامات مؤثرات في الابدان لا استحالة الابدان مرتين وان كان لا مؤثر به ذا المعنى سوى الله تعالى وقوله في باب القياس عال مؤثرة يريدون بذلك اعتبارا لشارع اياها لا التأثير بالمعنى المذكور انتهى (وأقول) الهاء في قوله وقد عرفت انه الصواب ان عادت لما قاله الفرع واللامدى كما هو الموافق لاستدلاله بقوله اذ لو كان الى آخره كما لا يخفى ففيه امران الاول ان هذا الاستدلال لا ينتج التصويب المذكور اذ يكفي في صحة القياس الاستظهار المذكور فالصواب الذي لا مزية فيه فساد هذا التصويب فان زعم ان ذلك الاستظهار ليس محل خلاف قلنا قد تبين بطلان هذا الزعم فيما قدمناه والثاني ان زيادة التحقيق التي أفادها منافية لما قاله الفرع واللامدى كما لا يخفى فكيف تكون زيادة التحقيق له وان عادت لما قاله المصنف ففيه انه لا يناسب به استدلاله المذكور بقوله اذ لو كان الى آخره كما هو ظاهر فليتأمل (قوله نعم في نفي المصنف اشراط اتقاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوصا) الاول ان الوجه عندي في دفع المخالفة تفريع هذا على خلاف ما عده المصنف فيما سبق وهو جواز دليلين فيكون هذا استثناء عما تقدم

على هذا القول وحاصله انه لما حكم فيما سبق عن غيره اجازة القياس مع النص بناء على جواز
 دليلين أشار هنا الى أن المجوزين للدليلين منهم من استثنى ما لو كان المدلول حكماً شرعياً والى ذلك
 قد يشير قول الشارح مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد الى آخره الآن هذا يقتضي ان
 المصنف يمنع دليلين على مدلول واحد في غير الاحكام الشرعية وهو مشكل معنى والا حسن أن
 يجاب بان هذا اشارة الى ان من المجوزين للدليلين من استثنى ما لو كان أحدهما القياس سواء
 كان شرعياً أو لانه انما يرتكب عند الحاجة ولا حاجة اليه مع وجود غيره فليتامل وثانيهما
 قال شيخنا الشهاب اعلم ان كلامه أعنى المتن مع مخالفة لما مر كما قاله الشارح ينبغي ان يستثنى
 من عموم ما اذا كان دليل الاصل شاملاً لحكم الفرع فقد مر أنه لا يصح القياس حينئذ بلا
 خلاف انتهى (قوله وفي معناها) أى مفهوم لفظة العلة وقوله أئمة الشرع أى أهل الفروع
 فخرج الحكماء وأهل الكلام (قوله والمقيد هو العلة) قال شيخنا العلامة فيه نظراً إذا العلة
 لا تقيد العلم بالحكم لاني ذاته ولا يقيد كون محله أصلاً بقياس عليه والالزم انما اتفقده مع عدم
 النص وهو ظاهر الانتفاء انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب عنه بان المراد بأنها تقيد به بقيد كون
 محله أصلاً بقياس عليه انما تقيد من حيث ان محله أصلاً بقياس عليه وان كان خلاف ظاهر
 العبارة ولا اشكال على هذا بوجه وذلك لان من عرف ان علة الربا في البراطم عرف انه يلحق
 به في ذلك غيره من المطعومات وبأن المراد انه اذا لوحظ النص عرف الحكم ثم اذا لوحظت العلة
 حصل التفات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلاً بقياس عليه فجموع ذلك الالتفات الجديد
 للحكم ومعرفة كون محله أصلاً بقياس عليه مستفاد من العلة فافادتها ذلك المجموع على هذا
 الوجه هو مرادهم بقولهم انما اتفقد حكم الاصل بقيد كون محله أصلاً بقياس عليه ثم رأيت بسطاً
 للمصنف في شرح المختصر في ان العلة بمجرد اتفقد حكم الاصل من جملة ما نصه فاذا عرف
 الناظر مثلاً ان الاسكار علة التحريم فهو حيث وجدته قضى بالتحريم غاية ما في الباب ان العالم
 يعرف بتحريم الخمر من غير الاسكار لاطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب ان لا يكون الاسكار
 معترفاً بقيد بعض العوام عليه الاسكار للتحريم ولا يدري هل الخمر هو المنصوص أو النبيذ
 أو غيرهما من المسكرات فاذا وجد الخمر قضى فيه بالتحريم مستنداً الى وجود ان العلة مستقيماً
 ذلك منها فقد وضع بهذا ان العلة قد تعترف حكم الاصل بمجرد ما وجدته وقد تجتمع أيضاً في التعريف
 هي والنص على رأى من يجوز اجتماع معرفتين انتهى وفيه تصريح بوجوب معرفة العلة تقيد بمعرفة
 ثبوت الحكم في أى جزئ من جزئيات الحمل علم وجودها فيه لكن لم يظهر منه انما اتفقد ثبوت
 الحكم في ذلك الحمل بقيد كونه أصلاً بقياس عليه والظاهر ان معرفة ذلك لا تنافي بدون معرفة ان
 ذلك الحمل هو المنصوص انما لم يعرف انه المنصوص فكيف يعرف اصله المتوقعة على كونه
 المنصوص وفي الحواشي للمولى اتفقنا انى اعتراض على كلام ذكره المصنف ما نصه وفيه بحث لان
 كون الوصف معترفاً للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعى لا بدله من
 دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدله فيكون الوصف اشارة به يعرف ان
 الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلى كونه مائناً أحرى يقذف
 بالزبد كان ذلك اشارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من افراد الخمر قال والمناص

وفي معناها حيثما اطلقت
 على شئ في كلام أئمة الشرع
 أقوال ينبغي عليها سائل
 تاني (قال أهل الحق) هي
 (المعترف) للحكم فعلى كون
 الاسكار علة انه معرف أى
 علامة على حرمة المسكر
 كالخمر والنبيذ (وحكم
 الاصل) على هذا (بأنها
 لا بالنص خلافاً للخصنية)
 في قولهم بالنص لانه المقيد
 للحكم قلنا لم يقيد بقيد كون
 محله أصلاً بقياس عليه
 والكلام في ذلك والمقيد
 هو العلة اذ هي نفساً التعدية

ان العلة تنوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في
 المواد الجزئية انتهى وفيه تصريح بان الحكم في نفسه لا يفيد الا النص وقد يتخلص من ذلك كانه
 كون الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظيا ويمكن حمل كلام المتن عليه بان يراد ان حكم الاصل
 باعتبار كون محله أصلا يقاس عليه ثابت به أي مع النص لا بالنص أي وحده فليتأمل (قوله
 المحققة للقياس) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول التعدي من نتائج القياس وقرانه وليست
 بمحققة له أي مثبتة وموجدة لان هذا شأن أركان الشيء وليست التعدي منها انتهى (وأقول)
 المراد بالتعدي الحل المذكور في تعريف القياس بالمعنى السابق فيه وهذا بلا شبهة محقق للقياس
 وليس من نتائجها ثم رأيت شيخنا العلامة فسر التعدي بالحمل المذكور والله أعلم (قوله وهو
 قول المعتزلة) حاصل مذهبهم ان كلاما من حسن الشيء وقبحه لذاته وان الحكم تابع لحسنه أو قبحه
 الذاتي فيكون الوصف المعلق به مؤثر لذاته لانه يستلزم الحكم باعتبار الوصف الذاتي له من
 حسنه أو قبحه (قوله وقال الغزالي باذن الله) ينبغي ان حاصله انه تعالى جعل تعلق الحكم تابعا
 لتحقيق الوصف فانما تحقق الوصف أثر تعلق الحكم أي حاصله بمعنى انه يتبعه في الحصول كما يتبع
 الموت حر الرقبة والقتل وكما يتبع الانكسار الكسر وهذا بخلاف قول الجمهور ورفاهه لا يتصل
 عليه أصلا وانما الوصف مجرد مارة به لم يمان الحكم قد تعلق من غير ان يؤثر تعلقه (قوله وقال
 الآمدي) هي الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية الى آخر كلام الشرح) فيه كلامان
 أحدهما قال شيخنا العلامة في قوله لان الرب تعالى لا يبعثه شيء ما نصه قد قال ابن الحاجب في
 شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أي مشبهة على حكمة مقصودة للشارع من شرع
 الحكم يقيناً وظناً واذا كان هذا هو المراد بالباعث عندهم لم يلزم التشريع المذكور انتهى
 (وأقول) هذا مجرد لا يفيد دفع التشريع المذكور لبقاء المذهب مع ذلك كما بينه المصنف في شرح
 المختصر حيث قال وأما تفسيره العلة بالباعث فشيء قاله الآمدي وحاده عن مسالك أئمتنا أجمعين
 وهو عندنا من أرباب المذاهب لا فضائه الى تعليل أفعال الرب تعالى بالاغراض فلو عرف قائله
 غائته لا بعد عنه فانه شر من مذاهب القدرية فان الرب تعالى لا يبعثه شيء (فان قلت)
 ليس الباعث بهذا التفسير بل المشغل على حكمة مقصودة (للشارع من شرع الحكم) قلت
 قولك مقصودة للشارع من شرع الحكم معناه انه لا جله اشرعه وهذا هو الباعث والداعي
 وحاصله انك تقول ان الرب جل جلاله حرم الخمر مثلاً لاجل الاسكار وذلك هو الفعل لغرض
 الذي تنزه الباري جل جلاله عنه لان من فعل فعل لا لغرض لا بد وان يكون حصول ذلك الغرض
 بالنسبة اليه أولى من عدم حصوله والالم يكن غرضاً واذا كان أولى اكتسب به فاعله صفة مدح
 ويكون حصول تلك الاولوية لله تعالى متوقفة على الغيرة تكون ممكنة غير واجبة فيكون كماله
 تعالى ممكناً غير واجب (لا يقال) حصول ذلك الغرض ولا حصوله مستويان بالنسبة الى الله تعالى
 ولكن متفاوتان بالنسبة الى العبد فيفعله تعالى لا لغرض بل لغرضهم (لانا نقول) فعله لذلك الفعل
 لتحصيل غرضهم ان كان أولى من لافعله جاء حديث الاستكمال وان لم يكن فتحصيل ذلك الغرض
 ان كان لتحصيل غرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو ممتنع وان لم
 يكن لغرض آخر لهم مع انه ليس له فيه اولوية استحالة ان يكون غرضاً لما تقدم انتهى بمعناه

المحققة للقياس (وقيل)
 العلة (المؤثر بذاته) في الحكم
 بناء على انه يتبع المصلحة
 أو المفسدة وهو قول المعتزلة
 (وقال الغزالي) هي المؤثر
 فيه (باذن الله) أي يجعله
 لا بالذات (وقال الآمدي)
 هي (الباعث) عليه وقال
 انه مراد الشافعية في قولهم
 حكم الاصل ثابت بها أي
 انها باعثة عليه وان مراد
 الحنفية ان النص معرف له
 وان كلاً لا يخالف الآخر
 في مراده وتبعه ابن الحاجب
 في ذلك قال المصنف ونحن
 معاصر الشافعية انما تفسر
 العلة بالمعرف ولا تفسرها
 بالباعث أبداً ونشدد النكير
 على من يفسرها بذلك لان
 الرب تعالى لا يبعثه شيء على
 شيء ومن غير من افقه اعتمدا
 بالباعث اراد انها باعثة
 له كلف على الامتنان فيه
 عليه أي رجه الله تعالى
 وسباني يانه

في البعض نعم لما ورد في الحصول التفسير بالبائع أثاب عنه الاصفهاني في شرحه مشيراً الى وجه
 الرد حيث قال وأما التفسير بالداعي فنقول لا شك ان الامر في الشاهد كما ذكره وهو ان الواحد
 منا انما يفعل فعلاً لمصلحة ترجع اليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير ناقص بذاته وأما
 بالنسبة الى الله تعالى فلا قوله حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لاحد وله لما فعله قلنا
 لان سلم بل جاز ان يفعله مع استواء الحصول والاحصول للغير بالنسبة اليه ومع ذلك يفعله لكونه
 جواد لذاته مريد للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة اليه لم قلتم انه ليس
 كذلك والحاصل ان من فعل فعلاً لمصلحة ترجع اليه لا يسمى جواداً مطلقاً بل هو معتنض وأما من
 فعل فعلاً يرجع الى الغير منه مصلحة ولا يرجع اليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته فالداعي
 بالنسبة الى الله ليس على وزن داعية العبد فليتهم ذلك واذا تحرر ذلك جاز لعبد فعله بالداعي
 على الوجه الذي نخصناه انتهى وهذا يؤخذ منه الجواب عما أورده المصنف وان لم يحل عن
 تكليف بان يقال ليس معنى قوله مقصودة للشارع من شرع الحكم انه لا جملها شرعه بحيث يكون
 باعناً وغرضاً ويلزم المحذور بل انما ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم
 مريد لترتيب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير من غير ان يكون غرضاً له منه ولا أن يكون
 حصولها أولى بالنسبة اليه من لاحصولها ولهذا قال السيد الشريف اذا ترتب على فعل أثر من
 حيث انه ثمرة يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سبباً لاقدام الفاعل
 يسمى بالقياس الى الفاعل غرضاً وان لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يتقرب عليها بالحكم
 وفوائده لا تعد فذهب الاشاعرة والحكاه الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة
 لفعله لوجهين الاول ان الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقيام اليه من عدمه والا
 لم يكن غرضاً فالفعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة الى الخلق
 فقط لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساوي بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضاً
 وان كان أولى به لزم الاستكمال الثاني ان الغرض لما كان سبباً لاقدام الفاعل فكان الفاعل
 ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه بل كماله في ذاته وصفاته بقضى
 الكمال في فاعليته وأفعاله وكما لية أفعاله يقتضى مصالح ترجع الى العباد فلا شئ خال عن الحكمة
 والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي
 لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبية والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها
 فقد غفل عما تشهد به الاظار الصحيحة والافكار الدقيقة أو اراها ظاهراً ما يناسب افهام
 العامة على مقتضى كلام الناس على قدر عقولهم انتهى وبالجمل لا بد على هذا من التجوز
 في الباعث واخرجه من حقيقة الباعثية الكلام الثاني قال الكوراني ولم يرتض والد المصنف
 ذلك أي ما قاله الأعمى عن الشافعية ونقل عنه أشد الاتكار وقال لا باعث لله على فعل اذا فعله
 لا تعلل وما وقع في عبادة الفقهاء من انهم اعلمه باعثة معناه انهم باعثة للمكلف على الامتثال وهذا
 الكلام لا وجه له من وجوه الاول ان الاشاعرة وان لم يقولوا بان فعله معال بالغرض لكنهم
 مطبقون على ان أفعاله مشققة على حكم ومصالح لعباده لا تخصي الثاني ان قوله المراد بالبائع
 باعث المكلف على الامتثال كلام مجتزع لم يسبقه أحد اليه وكيف ينطبق قول الغزالي لانه في

بالاعمال الاباءت الشارع على ما ذكره الثالث ان الحق في مسئلة تعليل فعله تعالى بالغرض عند
الاشعري هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لاسببه عن جميع أفعاله ولذلك تشرع الحدود
والكفارات وبهذا يدفع الاشكال عن نصوص كثيرة فنحو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انما على اهلهم ليزدادوا اثما وما يقال لو كان
فعله لغرض لزم الاستكمال باطل لان الغرض عائد على العباد لا اليه فلا استكمال وسيأتي في كلام
المصنف ما يدل على اعترافه به معنى وان لم يقل به صريحا انتهى (وأقول) أما الامر الاول فيرد
عليه أنه غير ملاق لما نحن فيه لان الكلام في اعتبار الباعث في معنى العلة ولزوم الهدور عليها
ظاهر على ما تقرر فاذا توجه عليه اعتراض المصنف والاداء وأما اشتمال أفعاله تعالى على حكم
ومصالح فهذا شيء آخر غير معنى الباعث في معرض له المصنف ولا والده ولا مخالفة له ما فيه كما
هو ظاهر وأما الامر الثاني فمجرد انه لم يسبقه أحد اليه لا يقدح فيه ولو صح القدح بمجرد هذا الزم
صحة القدح في كل كلام صدر عن لم يسبقه أحد اليه وهو باطل قطعا وأما عدم انطباقه على
قول الغزالي المذكور فهو غير مؤثر لان والد المصنف لم يرد بالفقهاء الامتداد منهم أو أكثرهم كما
هو الغالب من اطلاقات الفقهاء الا ان الكوراني لا أنس له بتلك الاصطلاحات وأما الامر
الثالث فان أراد بالغرض فيما زعم انه الحق ما هو حقيقة الغرض وهو ما يلزمه المحذور السابق
كما هو المنبأ من الغرض فهو خلاف الحق بلا شبهة كما علم بالامر يزيد عليه مما تقدم عن السيد
وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واستدل له حجة بقوله ولذلك تشرع الحدود
والكفارات استمدلال باطل كما لا يخفى على عاقل اذ لا يلزم من مشروعيتها الزجر أو الجبر فيحقق
الباعث والغرض بل لا يجوز الحمل على ذلك كما تقدم عن السيد وما توهمه من ثبوت الغرض
هناك فهو توهم باطل وانما الثابت هناك حكم وفوائده وليست باغراض وكذا يقال في النصوص
الكثيرة التي ذكرها ولهذا قال شيخ الاسلام فان قلت قد نقل عن الفقهاء انهم قائلون بأن
أفعاله تعالى تابعة للحكم والمصالح تفضلا لا وجوبا كما نقوله المعترلة قلت مرادهم كما يشير اليه
كلام المصنف فيما يأتي انه مشتملة على حكم ومصالح مقصودة للشارع من شرع الحكم تعود تلك
الحكم والمصالح علينا لأننا تابعة لها في الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما يقوله
المعترلة وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من
أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وقوله انما على اهلهم ليزدادوا اثما محمول على ما ذكرناه من اشتمال
الافعال على المصالح التي تعود علينا دون الغرض والعلة الغائية وعلى ذلك يحمل كلام الامام
السابق انتهى وأما قوله وسياتي في كلام المصنف الى آخره فبقية ان كلام المصنف المشار اليه
محمول على الحكم والمصالح دون الغرض والعلة الغائية كما سمعته آنفا وان لم يرد به ما هو حقيقة
الغرض المذكور بل أراد به الحكم والمصالح العائدة الى العباد كما هو مقتضى قوله لان الغرض
عائد على العباد لا اليه فيرد عليه أمران الاول اننا لانسلم ان الغرض به هذا المعنى يخص
بعض الافعال بل هو بهذا المعنى ثابت لساير أفعاله تعالى غاية الامر انه قد يخفى ذلك في بعض
الافعال فلا نسلم ما ادعاه من تخصيصه ببعض حيث قال هو عدم وجوب تعليل كل فعل لاسببه
عن جميع أفعاله وان وافقه ما نقله السكال عن قواعد الشيخ عز الدين من انه يجوز ان تجرد

التعبدات عن جباب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب بناء على الطاعة والاذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب ولا دفع مفسدة غير مفسدة العصيان انتهى لانه ممنوع بل ومخالف لما سياتى عنه نفسه في الكلام على قول المصنف ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته حيث قال لان التعبدى ايسر الذى لا حكمه فيه بل ما لم يطلع على حكمته انتهى * والثانى أنه مع ارادة الحكم والمصالح به يؤهم المحال فلا يبقى التعبير به وله هذا قال الشيخ تقي الدين المقترح من فسر العلة بالدعاء للشارع على الحكم او الحاملة او الداعية ان اراد به اثبات غرض حادث له فهو محال قرنا بطلانه في علم التوحيد وان اراد أنه يعقبها حصول الصلاح في العادة فسميت بدعوة تجوز افهـذا لا يجوز اطلاقه على البارى لما فيه من ايهام المحال الا أن يتحقق اذن من الشارع في اطلاقه ولا سبيل اليه انتهى واذا علمت جميع ما تقررت علمت ان جميع ما ابداه من الوجوه من قباح الوجوه والله الموفق (قوله وقد تكون دافعة الى آخره) قال الكوراني وهذا كلام لا اساس له بالمقام انما وردت زيادة في الافادة والافاقياس ليس مشروطا بشئ منها انتهى وقال شيخنا العلامة اعلم أن العلة الدافعة او الرافعة للحكم مانع للحكم لانه لا يصدق على الوصف الدافع او الراجع انه وصف وجودى معرف نقض الحكم بغيره لانه ان كان بالنسبة الى الحكم المدفوع او المرفوع لم يصح وان كان بالنسبة الى حكم آخر فلا وجه لتسميته علة في هذا المقام كما لا يخفى اذا المناسب له اعتبار ما نفع لعله فليتنامل انتهى (واقول) اما ما قاله الكوراني فزارعه من نقي مساس هذا الكلام بالمقام غير صحيح لان حاصل ما ذكره المصنف افادة امرين يتعللان بالعلة (الاول) ان الوصف مع كونه علة للحكم قد يكون دافعا او رافعا للحكم آخر او دافعا ورافعا له وهذا الامر هو صريح قوله قد تكون دافعة الى آخره والثانى ان الوصف قد يكون علة في ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء وهى الدافعة وقد يكون علة في ثبوته انتهاء لا ابتداء وهى الراجعة وقد يكون علة للامرين ويتضح ذلك بامثلة الشارح فان العدة في المثال الاول علة في ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى ان عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة في ذلك انتهاء بمعنى ان المروجة اذا وطئت بشبهة لا يقطع نكاحها والطلاق في المثال الثانى علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى انه اذا طلق زوجته حرم استمتاعه بها وليست علة لحرمة ابتداء بمعنى انه لا يمنع استمتاعه بها اذا تزوجها بعد الطلاق والرضاع في المثال الثالث علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى انه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع وانتهاء بمعنى انه اذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها وهذا الامر مفهوم من كونها دافعة لرافعة أو بالعكس أو دافعة رافعة وذلك لانه يفهم من كونها دافعة لرافعة انها علة انقضاء المدفوع في الابتداء لا في الدوام فالعدة في المثال دافعة لحل النكاح من غير الزوج ولا ترفع حله من الزوج بأن يكون عن شبهة فهمى علة لحرمة النكاح ابتداء فلا يجوز ابتداء نكاح المعتدة لا دوا ما فلا يقطع النكاح الموجود عندها بان طرأت على الزوجية بشبهة وعلى هذا القياس في باقى الامثلة ولو سكت المصنف عن افادة الامر الاول لم يفهم انقسامها الى تلك الاقسام بل وبما ظن أو توهم انها ابداد دافعة أو ابداد رافعة أو ابداد دافعة رافعة أو انها لا تكون مانعا مطلقا ولو سكت عن افادة الامر الثانى ظن أو توهم ان ما يكون علة لشيء يكون علة له ابتداء ودوا ما مطلقا أو ابتداء لا دوا ما أو بالعكس مطلقا فغ

(وقد تكون) العلة
(دافعة) للحكم (أو رافعة)
له (أو فاعله الامرين) أى
الدفع والرفع مثال الاول
العدة فانها تدفع حل
النكاح من غير الزوج ولا
ترفعه كما لو كانت عن شبهة
ومثال الثانى الطلاق فانه
يرفع حل الاستمتاع ولا يدفع
لجواز النكاح بعده ومثال
الثالث الرضاع فانه يدفع
حل النكاح ويرفعه اذا
طرأ عليه

(و) تكون العلة (وصفا حقيقيا) وهو ما يعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو غيره (ظاهرا منضبطا) كالطم في باب الزيا (أو) وصفا (عرفيا مطردا) لا يختلف باختلاف الاوقات ٣٨ كالشرف والخسة في الكفاة (وكذا) تكون (في الاصح) وصفا (لغويا)

كتعليل حرمة النيبذ بانه
يسمى نجرا كالتد من ماء
العنب بناء على ثبوت اللغة
بالقياس ومقابل الاصح
بقول لا يعمل الحكم الشرعي
بالامر اللغوي (أو حكما شرعيا)
سواء كان المعلول حكما
شرعيا أيضا كتعليل جواز
دخول المشاع بجواز بيعه
أم كان أمرا حقيقيا كتعليل
حياة الشهر بمرمته بالطلاق
وحله بالتمكاح كالبدوقيل
لا تكون حكما لأن شأن
الحكم أن يكون معلولا
لألة ورد بان العلة بمعنى
المعرف ولا يمنع أن يعرف
حكم حكما أو غيره (وثالثها)
تكون حكما شرعيا (أن كان
المعلول حقيقيا) هذا
مقتضى سياق المصنف
وفيه سهو وصوابه أن يزداد
نقطة لا بعد قوله وثالثها
وذلك أن في تعليل الحكم
الشرعي بالحكم الشرعي
خلافًا وعلى الجواز الرابع
هل يجوز تعليل الأمر
الحقيقي بالحكم الشرعي
قال في الحصول الحق الجواز
فمقابل المانع من ذلك مع
تجويره تعليل الحكم
الشرعي بالحكم الشرعي
هو التفصيل في المسئلة (أو)
وصفا (مركا) وقيل لأن
التعليل بالمركب يؤدي إلى

إفادة كلام المصنف ذلك الأمرين المتعلقين بالعلة ودفع تلك التوهمات عنهما مع ما يتضمنانه من
الزيادة في شرحها وإيضاح حالها لا يزعم أنه لا أساس له بالمقام الأمن أهمل التأمل وأما استدلاله
بقوله والافاق قياس الخ فهو واستدلال في غاية افساد لظهور أن عدم مشروطية القياس بذلك
لا تدل على عدم المساسية لوضوح أن المساسية أعم من المشروطية ونفي الاخص لا يدل على نفي
الاعم لأن نفي الاخص أعم من نفي الاعم والاعم لا يدل على الاخص فقد توجد المساسية مع
انتفاء المشروطية كما لا يخفى وأما ما قاله شيخنا فخوابه اختيارا الشق الثاني من ترديده قوله فلا
وجه له لتسميته الخ فلنا قد بينا ما قررناه أن وجهها في غاية الحسن وبالله المستعان (قوله وصفا
حقيقيا) هو خبر ثان لتكون في قوله وقد تكون دافعة الخ (قوله من غير توقف على عرف أو غيره)
هو بيان للعقل في نفسه وقوله أو غيره قال شيخ الاسلام أي من لغة أو شرع انتهى ويؤيده
مقابلة الحقيقي هنا بالعرفي واللغوي والشرعي وحينئذ يندرج فيه الإضافات كالابوة والنبوة
لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وإن توقف على غيرها فليست أملا (قوله ظاهرا منضبطا) قد
يستشكل اعتبارها ما في الوصف الحقيقي دون ما بعده إذ لا يتجه الاعتبار بها فيما بعده أيضا
الاهم إلا أن يكونا من لازم ما بعده فلا يحتاج لاعتبارها على أن الاطراد في العرف قد يغني عن
الانضباط فليست أملا (قوله لا يختلف باختلاف الاوقات) قال في الحصول والأي والابكن ذلك
بان اختلاف باختلاف الاوقات لجاز أن يكون ذلك العرف في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
دون غيره من الأزمنة فلا يمل به انتهى ورضيته أن المراد بكونه لا يختلف باختلاف الاوقات أن
يكون موجودا في كل الاوقات احترازا عما يوجد في بعض الاوقات دون بعض لكن قد يشكك
عليه تمثيل الشارح بالشرف والخسة إذ قد بعد الشيء شرقا أو خسة في وقت دون آخر وعند قوم
دون قوم وقد يجاب بأنه لو سلم ذلك فليس في كل شرف وخسة فلا اشكال (قوله وكذا تكون
في الاصح) قال شيخنا الشهاب أي فعل كذا نصب صفة لمصدر قد رأى يكون في الاصح وصفا
لغويا كونا كذا أي مثل هذا الكون السابق انتهى (وأقول) انما يظهر هذا أن جواز نصب
الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما إذا منعه كما هو الاصح في معنى تعلق هذا
الجار والمجرور بالفعل (قوله أو وصفا مركا) هذا إشارة إلى تقسيم ثلث العلة لخاصة ما قبله
تقسيمها إلى ما يكون وصفا حقيقيا أو وصفا عرفيا أو وصفا شرعيا ووصفا لغويا وحاصل هذا
تقسيمها إلى ما يكون بسيطا وما يكون مركبا قال شيخنا العلامة لوقد رآه أملا ووصفا كان
أشعل للعلة إذا كانت حكما شرعيا مركا كما في تعليل حياة الشهر بمرمته وحله بالطلاق والتمكاح
كما مر انتهى (وأقول) أما أولا فالحاصل على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف كما لا يخفى
وأما ثانيا فالحكم الشرعي من أفراد الوصف لأنه لا معنى له هنا إلا المعنى القائم بالغير والحكم
الشرعي كذلك لأنه الخطاب أي الكلام النفسي المخصوص (قوله قلنا لأنسلم أنه علة له وانما
هو انتفاء شرط) أقول يعني أن انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العلية حتى يلزم بتكرار
الانتفاء تفصيل الحاصل الذي هو عدم العلية وهو محال بل من قبيل عدم الشرط لعدم العلية
لانتفاء شرط وجودها لا لوجود علة أعني علة عدمها فلا يلزم تفصيل الحاصل لأنه إذا كان عدم
الشيء لأنه لم يوجد بشرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما إذا كان لوجوده علة فانه يلزم

محال فانه بانتفاء جزء منه تنبني علة فبانتفاء آخر يلزم تفصيل الحاصل لأن انتفاء الجزء علة لعدم العلية
قلنا لأنسلم أنه علة له وانما هو انتفاء شرط فان كل جزء شرط للعلة

ولوسلم انه علة فثبت لم
 بسبقه غيره أي انتفاء غيره
 آخر كما في فواقض الوضوء
 ومن التعليل بالمركب تعليل
 وجوب القصاص بالقتل
 العمد العدوان لمكان في غير
 ولد قال المصنف وهو كثير
 وما أرى لأماني منه مخصصا
 الآن يتعلق بوصف منه
 ويجعل الباقي شرطا فيه
 ويؤول الخلاف حيث تداني
 اللفظ (وثالثها) يجوز أن يكن
 (لا يرد على خبر) من
 الاجزاء حكاه الشيخ أبو
 اسحق الشيرازي كلما ورد
 عن بعضهم في شرح الجمع
 وحكامه عن حكايته الامام
 في الحصول بلفظ سبعة
 وكانهم تعصفت في نسخة
 كما قال المصنف قال أي
 الامام ولا أعرف لهذا
 الحصر حجة وقد يقال بحجة
 الاستقراء من فائله وتأنيت
 العدد عند حذف المعدود
 المذكور كما هنا جازع عدل اليه
 المصنف عن الاصل اختصارا
 (ومن شروط الالتحاق بها)
 أي بسبب العلة (اشتغالها
 على حكمة تبعث) المكلف
 (على الامتثال وتصلح شأها)
 لانا طية الحكم) بالعلة
 كحفظ النفوس فانه حكمة
 ترتب وجوب القصاص على
 علة من القتل العمد الى
 آخره فان من علم انه اذا قتل

ذلك اذا تكررت علة هذا هو الذي يظهر خلافا لما في حاشية شيخ الاسلام من انه ليس حاصل
 جواب الشارح منع تحصيل الحاصل لانه حيث لا يتدفع دليل الخصم فراجع وتأمل (قوله)
 ولوسلم انه علة فثبت لم يسبقه غيره) أقول فيه أمران الأول ان الذي يظهر ان حاصل ذلك انه
 لو سلم ان انتفاء الجزء علة كان عليه مشروط بعدم انتفاء غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل اذا تكررت
 الانتفاء اذا انتفاء الجزء الثاني لم يوجد شرط عليه وهو عدم انتفاء غيره لتحقق انتفاء غيره وهو
 الجزء الاول فلا يترتب على انتفائه انتفاء علة العلة حتى يلزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلة
 الحاصل بانتفاء الجزء الاول وان هذا الحاصل خلاف ما سلكه المضد كما بن الحاجب فانهم جعلوا
 حاصل اعتراض الخصم انه يلزم تخلف المعلول عن علة لان انتفاء الجزء الثاني لا يجوز ان يترتب
 عليه الغدوم لئلا يلزم تحصيل الحاصل فقد وجد التخلف ثم أجابا بغير ان انتفاء الجزء علة بل انتفاء
 شرط فلا يلزم التخلف والشارح جعل المحذور عند الخصم نفس لزوم تحصيل الحاصل ثم دفعه
 بما ذكره على ما تقرر فراجع وتأمل الثاني قال شيخنا الشهاب هذا الجواب لا يغني شيئا في العلة
 العقلية لانهم لا تقبل التخصيص انتهى (وأقول) جوابه ان محل قولهم العقلية لا يدخلها
 التخصيص اذا كان التخصيص بغير العقل كذا رأيت منقولاً عن السيد الشريف (قوله)
 ويؤول الخلاف حيث تداني اللفظ قال شيخنا الشهاب لك ان تشكك في كونه انطباقاً من وجه
 الجميع علة يبنى عليه اشتراط المناسبة وعدمه في جميع تلك الاجزاء كما هو شأن العلة بخلاف من
 يحصل العلة وصفاً من تلك الاوصاف مع شرطية الباقي فبذلك لا يجري خلاف المناسبة في
 تلك الشروط انتهى وأقول فيه نظر (قوله) وقد يقال بحجة الاستقراء من فائله قال شيخنا
 السلامة قد يرد بان الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذي هو المدعى انتهى
 (وأقول) جوابه ان الاستقراء لا يدل على عدم الامتناع قطعاً لكنه يدل عليه ظناً لان الظاهر انه
 لو جازع كثرة التعليلات وانما علة الوقوع ولو قبل لا فعدم وقوعه رأساً يوجب ظناً امتناعه وهذا
 المقام مما يكتفى فيه بالظن (قوله) وتأنيت العدد أي الاتيان بصيغة المؤنث أي الصيغة
 الموضوعية وهي المجردة من التاء فلا حاجة الى التكليف الذي أطال به شيخنا الشهاب حيث
 قال قوله وتأنيت العدد أي باسقاط التاء الذي هو شأنه مع المعدود والمؤنث وفيه ان اسقاط التاء
 تذكري العدد لا تأنيت ويحجب بانهم لما اعتبروا التبريد من التاء عند ارادة المؤنث كان هذا اللفظ
 المجرد مؤنثاً في المعنى انتهى (قوله) ومن شروط الالتحاق بها اشتغالها أي من حيث ترتب الحكم
 عليها وحاصله اشتغال ترتب الحكم عليها كما أشار اليه الشارح بقوله فان حكمة ترتب وجوب
 القصاص على علة الخ فلا يرد ما قد يقال ان القتل العمد الخ الذي هو العلة لا يشتمل على حفظ
 النفوس الذي هو الحكم بل على اتلافها ثم فيه أمور الاول انه قد يشكك اعتبار ترتب الحكم
 على ابناء على الصحيح عند المصنف انها بمعنى المعرف اذا الشيء لا يترتب على علامته اذ ليست
 منشأ الحصر بل المترتب عليها هو العلم به اللهم الا أن يحمل كلامه على ذلك بأن يرتب الحكم
 على العلة من حيث العلم به فليتأمل والثاني أن ترتب الحكم على علة وان ظهر اشتغالها على
 الحكمة في مثال الشارح كما علم من تقريره لا يظهر على الاطلاق الا ترى أن ترتب جواز الترخص
 على علة وهو لا يشتمل على الحكمة التي هي التحقيق ودفع المشقة عن المسافر اذا مجرد

اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه لو طيناً لنفسه على تلافها

ثبوت جواز الترخيص والعلم به لا يحصل به التخفيف ودفع المشقة وإنما المشتغل عليها العمل بذلك
الحكم المترتب وتعاطى متعلقه اللهم إلا أن يراد باشتغال الترتيب عليها ما يشمل اشتغال ترتب
الحكم ولو بمعنى أنه قد يجبر إليها فإن ثبوت جواز الترخيص قد يجبر إلى الترخيص المشتغل لرغبة
الانقراض في التخفيف واندفاع المشاق عنها ومن هنا يتضح أن الحكمة هنا تبعث المكلف على
الامتثال فليتامل **والثالث** أنه ان قيل أي فائدة لهذا الاشتراط فإن قول الشارح الآتي
ويؤخذ من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة يدل على أن هذا أمر لازم للعلة في الجملة
فحيث ثبتت علية شئ صح إلحاق بسببه من غير احتياج إلى النظر في الحكمة (قلت) يمكن أن يقال
تظهر الفائدة في استنباط العلة فلا بد في صحة الاستنباط وكون المستنبط علة من أن يشتغل على
الحكمة المذكورة أي التي تبعث وتصلح شاهدًا فإن كان المستنبط بغير هذه الصفة بأن كانت
الحكمة لا تبعث ولا تصلح لم يصح الاستنباط (فان قلت) هذا ممنوع بل لا يصح لأن غاية كون
الحكمة كذلك أن تكون كالعدم فهو كالمطلوع على حكمة المنصوصة (قلت) يفرق بين
المنصوصة لا تخلو عن الحكمة المذكورة وإن لم تعين لنا وأما إذا تعينت الحكمة في المستنبطة
ولم تكن بالصفة فقد علم عدم صلاحية الوصف للعلة وكذا إذا لم تعين فانه لم يعلم العلية (فان
قلت) لأفائدة هذا كله لأن احتمال حكمة المستنبطة لا تزيد على القطع بانتفاء الحكمة وسيأتي
عن الغزالي جواز التعليل بهما وإثبات الحكم باعتبارها (قلت) يفرق بين ما جوز فيه الغزالي
ذلك مظنة للحكمة على الوجه المشروط ولا كذلك ما نحن فيه لأن الفرض أنه لم تظهر الحكمة
على الوجه المشروط ولا وجدت مظنتها فليتامل **فان قلت** أي فائدة لاعتبار الاشتغال على
الحكمة إذا كانت بمعنى المعرف قلت تناسب الدليل والمدلول فانه أمكن في الاستدلال وأبلغ
في الإذعان خصوصًا والشارع حكيم فلا يناسب حكمته إلا المناسبة بين الحكم وما نصبه علامة
عليه **والرابع** قال الكوراني قد علمت أن الباعثة عند المحققين ما يشتغل على حكمة مقصودة
للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وإن ما ذهب إليه المصنف
تكلف بلا فائدة انتهى (وأقول) نسبة ما ذكره للمحققين ممنوع إذ ليس الأقول إلا مدى
ومن تبعه كابن الحاجب وليسوا جميع المحققين كما هو معلوم فكان الصواب أن يقول عند
بعض المحققين أوجب من المحققين أو نحو ذلك لكنه أراد التحويل على ما هو دأبه وقد علمت
فما سبق أن المصنف اعترض ما نسب إليه وبين ما يلزمه من المحذور إلا أن يقول بما يلزم
منه التجوز في إطلاق الباعث وإخراجها عن حقيقة كما تقدم بيانه وزعمه أن ما ذهب إليه
المصنف تكلف بلا فائدة زعم لا دليل عليه فلا يلتفت إليه بل ما ذهب إليه لا تكلف فيه وهو
قول أهل الحق كما تقدم نقله عنهم ويكفي في الفائدة الخاصة عن المحذور اللازم لاعتبار الباعثة
أو عن أيام ذلك المحذور **والخامس** أن قضية كلامه اعتبار الاشتغال المذكور في التعليل
بالوصف اللغوي وبالأسماء اللقب ولا مانع منه مثل ترتب حرمة النبيذ على تسميته خمرًا يشتغل
على حفظ العقل وهو مما يبيع المكلف على امتثال التحريم ويصلح شاهدًا لاناطة التحريم
بالتسمية المشعة بمشاركة النبيذ للخمر الأصلي في وصفه وترتب نجاسة بول ما يوق كل لحمه على أنه
بول يشتغل على اجتنابه لاستقذاره شرعًا وهو مما يبيع المكلف على امتثال الحكم بنجاسته

ورغبة في اجتناب المستقذرات شرها ويصلح شاهد الاناطة النجاسة بكونه يسمى بولا المشعر
 ذلك بمشاركته لغيره من الابوال في وصفه فليتأمل (قوله وهذه الحكمة تبعث المكلف من
 القاتل وولي الامر الخ) فان قلت البعث غير مسلم في القاتل لانه يحصر على بقائه حياته فهو
 يمتنع من تسليم نفسه بل هو غير مسلم في ولي الامر أيضا قد يمتنع من التمكين من القاتل بل
 قد يمتنع عنه (قلت) لعل المراد بكونه تابعه ان من شأنها أن تبعث من احب الانصاف و اراد
 ارتكاب اللاتق وذلك لا ينافي تخلف البعث عنها المعارض وقد يشهر بذلك قول الشارح
 وقد يقدم عليه الخ (قوله وسيأتي انه يجوز التعديل بما لا يطالع على حكمته) أقول بملاحظة
 هذا الا تي وما ياتي أيضا عن الغزالي من الاكتفاء بالمظنة بئول الحال الى ان الشرط اشتمالها
 على الحكمة أو كونها مظنة الاشتمال عليها وكان الحامل للمصنف على هذا الاشتراط ثم ذكر
 هذا الا تي ولم يجمع حاصلهما في محل واحد انه رأى هذا الاشتراط في كلامهم أو كلام بعضهم
 فوافقهم ثم ذكر هذا الا تي تبعه الغير ايضا ليقبض على المراد من هذا الاشتراط وما يؤول اليه الحال
 والله أعلم (قوله ومن ثم وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة) لا يقال المطابق
 لما تقدم ان يقول وهو انه يشترط في الالحاق اشتمال العلة الخ لانا نقول هذا هو معنى ما قاله
 الشارح لان معنى اشتراط اشتمال العلة على ما ذكرنا اشتراط ذلك الاشتمال في الالحاق (قوله كان
 مانعها) أي مانع العلة أي مانع علمتها فالاخلال بالحكمة يسقط العلية ولا يشكل ذلك بصورة
 القطع باتقاء الحكمة لوجود المظنة ثم بخلاف ما هنا فان المانع مناف للمظنة (قوله وصفا
 وجوديا يحل بحكمتهما) قال شيخنا الشهاب هو تعريف للمانع العلة لكن ليس المعالموم من هنا
 سوى كونه مخلا بحكمتهما انتهى أي واما الكون وصفا وجوديا فلم يعلم من هنا مع ذكره في حين
 التفريع على ما ذكر (واقول) هذا لا يقدرح لان المراد ان ما تقر سبب في كون المانع هذا
 المجموع الذي منه الاخلال وحاصله انه نشأ من هنا اعتبار الاخلال في المانع الذي علم في أول
 الكتاب انه وصف وجودي فضع انه لا جعل ما هنا كان المانع ما ذكرناه فانه حسن ظاهر
 ينفع في كثير من المواضع (قوله وان تكون ضابطا للحكمة) اللام للتعمدية دون التعديل واورد
 عليه الكوراني انه تكرار قال لانه تقدم كون الوصف منضبطا مشقلا على حكمة وشيخ الاسلام
 انه علم من قوله اشتمالها على حكمة قال فان قلت ذكره ليدكر الخلاف بعده قلت يمكن دخوله
 بدون ذلك انتهى (واقول) حاصل قوله السابق اشتمالها على حكمة اشتراط نفس الاشتمال
 المذكور وحاصل قوله هذا اشتراط ان لا تكون العلة نفس الحكمة بدليل قوله بعده وقيل يجوز
 كونها نفس الحكمة الخ لمعنى قوله ان يكون ضابطا للحكمة ان لا يكون نفس الحكمة بل شيئا
 مغايرا لها مشتملا عليها غاية الامر ان في العبارة حينئذ ما سمعنا من ذكر القوانين بعدها
 فهي مجاز مع قرينه فغاية ما يلزم كون الحاصل الثاني لازما للحاصل الاول وقد صرحوا بان
 التصريح باللازم لا يعد تكرارا ولا سيما اذا كان لغرض آخر كما هنا فانه وطأ به لبيان الخلاف
 ودفع به توهم انه يجوز كونها نفس الحكمة اذ يتوهم من اعتبار اشتمالها على الحكمة ان
 الحكمة هي المقصودة فيتموهم جواز التعديل بها انفسها وانما افرد هذا عما سبق لانه وقع
 في البيان فان جعل الشيء مستقلا اتم في الاهتمام به ولا خفاء ان رفع التوهم والاهتمام ببيان

كالمشقة في السفر لعدم انضباطها (وقيل يجوز كونها ناقصة الحكمه) لانها المشروعة لها الحكم (وقيل) يجوز (ان انضبطت)
لا تنافي في المحذور (و) من شروط ٤٢ الاخلاق بها (ان لا تكون عدم ما في النبوة وفقاً للامام) الرازي (وخلافه لا مدى)

هذا انقلب على المصنف
سواء وصوابه ما قاله في شرح
المختصر وفقاً للامدى
وخلافه للامام الرازي
في تجويزه تعليل النبوة
بالعدم صحة ان يقال ضرب
فلان عبده لعدم امتثال
أمره وأجيب بمنع صحة
التعليل بذلك وانما يصح
بالكف عن الامتثال وهو
أمر نبوي والخلاف في
العدم المضاف كما يؤخذ من
الدليل وجوابه لكن
الامدى انما منع عدم
المحض أى المطلق وأجاز
المضاف الصادق بالوجودى
كالامام والاكثر ويجرى
الخلاف فيما جرؤه عدمى
ويجوز وفقاً لتعليل عدمى
بمثله أو بالنبوة كالتعليل بعدم
صحة التصرف بعدم العقل
أو بالاسراف كما يجوز قطعاً
تعليل الوجودى بمثله
كتمثيل حومة النمر بالاسكار
ومن أمثلة تعليل النبوة
بالعدمى ما يقال يجب قتل
المرتد لعدم اسلامه وان
صح ان يقال للكفر كما يصح
ان يعبر عن عدم العقل
بالجنون لان المعنى الواحد
قد يعبر عنه بعبارة منفية
ومثبتة ولا مشاحة في
التعبير (والاضافي) كالابوة
(عدمى) كما هو قول

ما قد يخفى مما تدعو الحاجة اليهما فاندفع اعتراض الكوراني بالتكرار واما شيخ الاسلام فان
اعتراض أيضاً بالتكرار اندفع بما ذكره (قوله لعدم انضباطها) يمكن ان يعمل أيضاً بما قاله المقترح من انها
متأخرة عن الحكم وجوداً فلا تعرفه وبهذا يدفع تفصيل القول الثالث فليستأمل (قوله
وان لا تكون عدم ما في النبوة) أقول الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على انها بمعنى المعرف
لا يقال لعدم اخفى من النبوة فكيف يكون علامة عليه وايضا شرط العلة الظهور ولا ظهور
لعدم لانه قول المحتاج اليه في التعليم مجرد العلم بانه علامة فثبت حصول العلم بذلك من الشارع
نصاً واستنباطاً ممكن الاستدلال به في الجزئيات المعينة وكونه اخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك
والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد في المقام ولولا ذلك امتنع تعليل عدمى بعدمى مع انه ليس
كذلك اتفاقاً (قوله الصادق بالوجودى) يدفع به ما توهم ان عدم الصادق بالوجودى ليس
من عدم الذى هو محل الخلاف بل من الوجودى المتفق عليه (قوله لان المعنى الواحد قد
يعبر عنه بعبارة من الخ) أقول قضيتته ان ما مثل به من ذلك وان عبارة الكفر وعدم الاسلام
في المثال لمعنى واحد وهو ظاهر ان أريد بعدم الاسلام كفره أما لو أريد مفهوم هذا عدم فهو
أعم من الكفر وان انحصر فيه في الواقع فكيف يكون المعنى واحداً فليستأمل (قوله نظراً
الى انها ليست عدم شئ) فالوجودى عند الفقهاء ما ليس بعدم داخل في مفهومه (قوله فلا
يناسبهم) بل الذى يناسبهم والاضافي وجودى (قوله ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته)
قال الكوراني التعليل بما لا يطلع على حكمته جائز لان التعبدى ليس الذى لا حكمه فيه بل
ما لم يطلع على حكمته ومن هذا يلزم ان الحكمه هي الباعثة للشارع على شرع الحكم لا المكلف
على الامتثال وهذا ما قلنا سابقاً ان المصنف معترف به معنى وان انكره لفظاً انتهى (واقول)
ما زعمه من اللزوم ممنوع منه في غاية الوضوح اذ يجوز ان تكون الحكمه هي المعنى الباعث
للمكلف لكنه قد يخفى عليه فلا يدركه ولو أدركه كان باعثاً له وقد يطلع عليه ويدركه فيكون باعثاً له
فالاول التعبدى والثانى المعقون المعنى ولا يلزم من كون التعبدى ما لم يطلع على حكمته
ان لا تكون الحكمه هي الباعث للمكلف اذ لا يلزم من كون الحكمه ما ذكر ان لا يخفى على
المكلف بل يجوز مع ذلك ان يخفى وهو التعبدى على انه لا يلزم من خفاء عدم البعث رأساً بل
مق علم المكلف اجمالاً ان أحكام الشارع مقررة بالحكم وان لم تدع تلك الحكمه بعنه ذلك
على الاعتقال في الجملة وتظير ذلك ان من سمع متكلماً بخير لسانه وعلم انه واعظ تأثر في الجملة
وان لم يفهم كلامه كما يشهد به الوجدان وهذا أجاب القاضي الحسين من أعيان أئمة الشافعية
عن سؤال ما فائدة الخطبة بالعربية اذ لم يعرفها القوم أى بان كانوا عجماً بان فائدتها العلم
بالوعظ من حيث الجملة أى والعلم بالوعظ كذلك يؤثر في الجملة كما تقرر فتأمل ذلك فانه مع
وضوحه قد خفى عليه (قوله ويفهم من ذلك انه لا تخلو عنه) أى عن حكمته أى حتى القاصرة
كما هو ظاهر اطلاق المصنف والشارح (قوله عند تحقق المنة) قال شيخنا الشهاب كن
هذا على حذف مضاف أى عند تحقق انها اذ المنة كما قال في الصحاح العلامة وفي المغرب
ما يوافق حيث قال ورد في الاثر عن ابن مسعود تقصير الخطبة وتطويل الصلاة من منة فقه

المتكلمين وسبأني تصحيحه في آخر الكتاب ففي جواز تعليل الشيرى به الخلاف كما قال الامام الرازي الرجل

والأمدى لكن تقدم في بحث المانع التمثيل للوجودى بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظر الى انها ليست عدم شئ ومرجع
القياس اليهم فلا يناسبهم ان يقال فيه والاضافى عدمى (ويجوز التعديل ٤٣ على الايطاع على حكمته) كفاي تعليل

الربويات بالطعم أو غيره
ويقهرهم من ذلك أنه لا تخلو
علة عن حكمة لكن في
الجملة لقوله (فان قطع
بانتظامها في صورة فقال
الغزالي) صاحبه محمد (ابن
يحيى يثبت الحكم) فيها
(للمظنة وقال الجديون
لا) يثبت ادلا عبرة بالمظنة
عند تحقق المظنة مثله من
مسكنه على البحر ونزل منه
في سفينة قطعت به مسافة
القصر في لحظة من غير
مشقة يجوز له القصر في
سفره هذا (و) العلة
(القاصرة) وهي التي
لا تعدى محل النص (منعها
قوم) عن ان يعمل بها
(مطلقا والخفية) منعوها
(ان لم تكن) ثابتة (بنص
أو إجماع) قالوا إجماعا عدم
فأندتها وحكاية القاضي
أبي بكر الباقلاني الاتفاق
على جواز الثابتة
بالنص معترضة بحكاية
القاضي عبد الوهاب
الخلافا فيه كما أشار
الى ذلك المصنف بحكاية
الخلافا (والصحيح جوازها)
مطلقا (وفأندتها معرفة
المناسبة) بين الحكم ومحل
فيكون أدعى للقبول (ومنع
اللاحاق) محل معلولها حيث
يشتمل على وصف متعدد
لمعارضته المالم يثبت استقلاله

الرجل قال أبو عبيدة معناه مما يعرف به فقه الرجل وهو مفعلة من ان التأكيدي به معناه مكان
يقال فيه انه كذا انتهى بمعناه (واقول) ما المانع من الاستغناء عن حذف المضاف مع كونها
بمعنى العلامة بناء على ارادة العلامة على العدم والعلامة قد تكون قطعية فليتامل (قوله)
مثاله من مسكنه على البحر) هذا فيه ترجيح لقول الغزالي وصاحبه ويؤيده أيضا اعتبار
الفقهاء المظنة في مواضع كثيرة كفاي نقض الوضوء بالنوم لانه مظنة لخروج الخارج ولا ينافيه
انهم اعرضوا عن المظنة في مواضع بلوازخ وجه المداوك خصوصية اقتضت الغاء المظنة فيها
(قوله منعهما قوم مطاقا) قال شيخنا الشهاب يقال عليه كيف يمنع المنصوصة أو أجمع عليها
انتهى (واقول) هو اشكال صحيح الا ان يجاب بان المراد ان هؤلاء القوم منعوا وجودها وأولوا
النص أو الإجماع الدال عليها لانهم مع تسليمهم ثبوتها بالنص أو الإجماع منعوا التعليل بها
فليتامل (قوله بان يكون ظاهرا) كذا قيد في البرهان قال الكمال اذا انقطع غنى عن التقوية
انتهى (واقول) فيه نظر ظاهر بناء على ان اليقين يقبل التفاوت وهو الحق (قوله قال الشيخ
الامام وزيادة الاجراخ) قال الكوراني وعندي في هذا نظر لان امثال الامر في التعبدى
أجز وأشق على النفس من العمل فزيادة الاجر هناك أوفق بامور الشارع أقوله صلى الله عليه
وسلم أفضل الاعمال أجزها انتهى (واقول) انما يزيد الاجر في الاشق اذا كانت اشقته مجرد
صعوبته في نفسه بخلاف ما اذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته اذا الاشقة حينئذ ليست
الاباعتبار غم النفس وانعقاد الصدر وان سهل الفعل جدا وذلك يقتضى فوات تمام الاهتمام
وكمال النشاط والرغبة والحاصل ان الكلام ليس باعتبار اشقة نفس الفعل وحينئذ يظهر
فرقان ما بين الامرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبين مزيد الاجر
في العمل وفواتهما في التعبدى واشقته الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم تمام
الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى (قوله بان لا يصف به غيره) قال شيخنا العلامة
هذا التفسير مفهوم الخاص أى القاصر لا اللازم فان مفهومه الذى لا يفارق موضوعه أى
لا ينفك عنه قال ابن الحاجب الخ
خلاف ما قاله الشيخ وان هذا تفسير مراد اللازم لانه المناسب للمقام فان الكلام فيما يمنع تعدى
العلة ويجوز عدم اتصاف غير المحل به مناف لذلك سواء أمكن مفارقتها للمحل أو لا بخلاف مجرد
عدم امكان مفارقتها المحل فانه لا ينافى ذلك صدقه مع اتصاف غيره به وحينئذ تحقق التعبدية
قال سواب ان هذا تفسير اللازم هنا وكثيرا ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبيث
باصطلاح لا يطابق المقام وقدر هذا الشارح الامام (قوله بكونه ذهبيا) قال شيخنا العلامة هذا
الكون وصف للمحل الحرمة لانفسه في التمثيل به نظر انتهى (واقول) في عبارة التمثيل في نحو ذلك
مساحة معلومة مشهورة معتادة وسرها الجري على ما اعتيد عند التعليل فانهم يعبرون
حينئذ بقولهم مثلا يحرم الربا في الذهب لكونه ذهبيا فتقع العلة بالحقيقة خبر الكون ومبر ذلك
ان قولنا يحرم الربا في الذهب للذهب لا يخلو عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الائمة ما أحسنها
(قوله الشامل لما ينقض عندهم) قال شيخنا العلامة اى لخروج ما ينقض انتهى (واقول) محل
الشامل على انه صفة للخروج فاحتاج لهذا التاويل والحاصل انه على ذلك المحل ان الناقض

بالمعنى (وتقوية النص) الدال على معلولها بان يكون ظاهرا (قال الشيخ الامام) والد المصنف (وزيادة الاجر عند قصد الامتنان

لأجلها) لزيادة النشاط فيه
 حيث بقوة الأذعان لقبول
 معالوها ومن صورها
 ما ضبطه بقوله (ولا تعدى
 لها) أي للعلة (عند كونها محل
 الحكم أو جزئها الخاص) بأن
 لا يوجد في غيره (أو وصفه
 اللازم) بأن لا يتصف به غيره
 لاستحالة التعدى حيث
 مثال الأول تعليل حرمة
 الربا في الذهب بكونه ذهباً
 وفي الفضة كذلك ومثال
 الثاني تعليل نقض الوضوء
 في الخارج من السيلين
 بالخروج منهما ومثال
 الثالث تعليل حرمة الربا
 في النقدين بكونهما قيم
 الأشياء وخروج بالخاص
 واللازم غيرهما فلا يقتضي
 التعدى عنه ~~كتعليل~~
 الخفية النقض فيما ذكر
 بخروج النجس من البدن
 الشامل لما ينقض عندهم
 من القصد ونحوه كتعليل
 روية البر بالطعم (ويصح
 التعليل بمجرد الاسم للقب)
 كتعليل الشافعي رضي الله
 عنه نجاسة بول ما يؤكل لحمه
 بأنه بول كبول الأدي
 (وفاقاً لأبي إسحق الشيرازي
 وخلافاً للإمام الرازي في
 نفيه ذلك كما يكفيه الاتفاق
 موجهه) بأننا علم بالضرورة

هو الخروج كما يدل عليه قول الشارح النقض فيما ذكر بخروج النجس لكن لا مانع من صحة حمله
 على أنه صفة للنجس فيستغنى عن هذا التأويل وإن احتج إليه في ضمير ينقض على هذا التقدير
 أيضاً أي لما ينقض خروجه مع عدم تفاوت المعنى فإنه إذا شمل النجس ما ينقض خروجه
 عندهم بما ذكر شمل خروجه كما لا يخفى (قوله ويصح التعليل بمجرد الاسم للقب) فيه
 كلامان * أحدهما المذكور أني قال مانعه والحق ما ذهب إليه الإمام من الاتفاق على منع ذلك
 لاناقد قدمنا أن العلة لا بد من اشتغالها على الباعث أما للشارع على شرع الحكم أو للمكلف على
 الامتنال ولا يعقل كون لفظ النجس موضوعاً بأزاء عصر الغيب المشتبه هو الباعث بأحد المعنيين
 أي للشارع أو للمكلف حتى لو فرض أنه لم يسم بذلك الاسم لا تنفذ الحرمة وما نقلوه عن الشافعي
 من قيام بول ما يؤكل لحمه على بول الأدي ليس العلة عنده أن بول الأدي نجس عنده لأن
 العرب سمته بالبول حتى لو سمته بشئ آخر لا تنفي الحكم بل لأن بول الأدي قد ثبتت نجاسته
 بالنص وهذا بول مثله فقوله لأنه بول فشا به بول الأدي اقتصار في الكلام لوضوح المقام حتى
 لو قيل للشافعي لم كان بول الأدي نجساً بالنص لم يتصور أن يقول لكون اسمه بولاً عند العرب
 هذا في اللقب الخالي عن المعنى أما المشتق فلا معنى للخلاف فيه لاشعاره بعلة المشتق منه وأما
 نحو الأبيض والأسود من الصفات فذلك من الشبه الصوري وسيأتي الكلام عليه قبل ولا وردها
 انتهى * وثانيهما الشبهة العلامة قال مانعه لا يخفى أن هذا تكرار لأن اللقب أما لغوي فهو
 تكرار مع قوله سابقاً يكون وصفاً لغوياً وأما شرعياً فهو تكرار مع قوله وصفاً عرفياً إذا اشترى
 عرف للشارع وأماهما فهو تكرار معهما وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب
 بل الظاهر منه أنه تعليل بكونه فرداً من أفراد ماهية البول كالأصل فهو تعليل بالوصف
 لا باللقب انتهى (واقول) أما الكلام الأول فلا يخفى ضعفه بل لا منشأ له لعدم التأمل وذلك
 لأن الصحيح عند المصنف وفاقاً لأهل الحق أن العلة بمعنى المعرفة والامارة لا بمعنى الباعث ولا
 الموجب وظاهره أنه لا مانع من أن ينصب الشارع بمجرد الاسم للقب أما رتبة على الحكم إذا من
 شئ أو يصلح للوضع اماراً على غيره إذا اماراً الوضعية لا توقف على ربط عقلي ولا مناسبة
 معنوية بل تحصل بمجرد الجعل كما هو معلوم ولا ينافي ذلك ما ذكره المصنف من أن شرط الالتحاق
 بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث المكلف وتصلح شاهد الاناطة للحكم وذلك لما تبين مما قررناه
 فيما سبق من أن المشتغل على ما ذكره كإيس نفس العلة بل ترتب الحكم عليها وهذا متصور فيما نحن
 فيه مثلاً ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولاً يشتمل على حكمة هي النظافة بعدم
 مما سة هذا المستفاد وهذه العلة تبعث المكلف على الامتنال بأن يعمل بقضية هذا الحكم
 وذلك بأن يجتنب هذه النجاسة ويصلح شاهد الاناطة للنجس بتلك التسمية على أنه تقدم أنه
 يجوز التعليل بالإبطال على حكمته فلو فرض عدم ظهور حكمة في التعليل بالاسم للقب جاز أن
 يكون هناك حكمة مخفية علينا إذ حيث لم يشترط الإطلاع على الحكمة صار الشرط احتمالها
 والاحتمال قائم إذ لم يقم قاطع على انتفاءها هنا في نفس الأمر وإذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع
 ما أورده فقوله لاناقد قدمنا أن العلة لا بد من اشتغالها على الباعث الخ قلنا إن أردت بذلك أنه
 لا بد أن تكون العلة بمعنى الباعث كما تقدم عن الأدي فهذا لا يرد على المصنف إذ قد رده

واعلم انما ليست الابعى المعرف كاتمة قدم والاسم اللقب يصح ان يكون معرقا بان ينصب
علامة على الحكم كما بيناه وان اردت به انه لا بد من أن يكون ترتيب الحكم عليها مستملا على
حكمة كما تقدم في قول المصنف ومن شروط الالتحاق بها الاشتغالها على حكمة الخ فهذا أيضا لا يرد
عليه لتصور ذلك في التعليل بالاسم اللقب كما بيناه ولو سلم فيمكن احقال جريانه لكفاية ذلك كما بيناه
ايضا على انه محتمل ان يكون اشتراط الاشتغال المذكور خاصا بالتعليل بالمعنى وحينئذ فلا اشكال
مطلقا وقوله وما نقلوه عن الشافعي الى قوله ان بول الادعى نجس عنده لان العرب سمته بالبول
الخ قلنا هذا انما يصح لو كانت العلامة بمعنى الباعث على الحكم لكن هذا مردود عند المصنف كما
تقدم اما اذا كانت بمعنى المعرف كما هو الصحيح عند المصنف كما تقدم فلا لان المعنى حينئذ ان
تسمية العرب له بالبول جعل له الشارع علامة على نجاسته فقولنا نجس لان العرب سمته بالبول
معناه انه نجس لوجود العلامة التي نصبها الشارع على نجاسته وهي تسمية العرب بمعنى انا
عرفنا انه نجس من وجود علامته التي نصبها الشارع وهي تلك التسمية وهذا معنى مستقيم
لا بعده فيه ولا غبار عليه كما ترى فاستبعاد اياه وتحويله عليه لا منشأ لهما الا عدم التأمل وقوله
بل لان بول الادعى الخ قلنا ثبتت نجاسته بالنص لا ينافي ان ينصب هذا الاسم اللقب علامة
على النجاسة ليعرف بها وجودها في المواد المخصوصة وقوله حتى لو قيل للشافعي لم كان الخ
منشؤه الاشتباه من غير اشتباه وذلك لان هذا انما يلزم اذا كانت العلامة بمعنى الباعث
او الموجب اما اذا كانت بمعنى المعرف كما منى عليه المصنف فالذي يقال حينئذ للشافعي انما
هو عرف نجاسة ذلك البول وحينئذ ينظم في الجواب ان يقول بكونه يسمى بهذا الاسم عند
العرب لان الشارع جعل تلك التسمية علامة على نجاسته وهذا جواب صحيح لا اشكال فيه
ولا يخفى عليك ما في قوله هذا في اللقب الخالي عن المعنى الخ فانه يقتضى شمول اللقب للمستحق
وغيره وانه توهم ان المراد باللقب هنا مطلق الاسم وليس كذلك ثم لا يخفى على المتأمل ما في تعبيره
من أنواع الفساد ولولا خوف الاطالة مع وضوح الحال لبيناه (واما الكلام الثاني) فجوابه من
وجهين الاول ان اللقب اعم من أن يكون لقبا لغويا أو لقبا شرعيا أو لقبا عرفيا وحينئذ فلا
تصح دعوى التكرار فيه مع قوله سابقا يكون وصفا لغويا اذ لا تكرر في ذكر الاسم مع الاختص
كما صرح به الأئمة ومنهم المولى التفتازاني كما تقدم نقله عنه عند الكلام على قول المصنف
ولا يكون منصوبا مع اتفاق خلافه لمجوز دليلين ولا مع قوله وصفا عرفيا وان شمل العرفي فيه
الشرعي اذ الشرع عرف للشارع وذلك لان المراد بالوصف العرفي كما هو ظاهر المعنى واما مثله
الشارح بالشرف والخسة فالتعليل به من قبيل التعليل بالمعنى بخلاف التعليل بالاسم اللقب
فانه من قبيل التعليل بمجرد التسمية واطلاق اللفظ وأين أحدهما من الآخر فكيف يتصور
مع ذلك دعوى التكرار بل لو أريد بالاسم اللقب اللغوي فقط أو الشرعي فقط أو العرفي فقط
لم يتكرر مع قوله وصفا عرفيا التباين التعليل بالمعنى والتعليل بمجرد التسمية واطلاق اللفظ
ولامع القولين جميعا الماتين انه اعم من الاول ومباين للثاني والوجه الثاني اختيار ان المراد
اللقب اللغوي ولا يتكرر مع قوله سابقا وصفا لغويا بناء على ان المراد باللقب اللغوي الاسم
الحامد الذي لا يفي عن صفة مناسبة تصلح لاضافة الحكم اليها وبالوصف اللغوي هو التسمية

بما ينشأ عن ذلك أو بالأعم وظاهر أنه لا تكرار على الأول للتباين ولا على الثاني إذ لا تكرار في ذكر الأعم مع الأخص كما تقرر وأما قوله وتعليل الشافعي المذکور لا يتعين فيه التعليل باللقب الخ فإن أراد به رد الاستدلال بتعليل الشافعي المذکور فهو مندفع بانهم لم يستدلوا به غاية الأمر أنهم أرادوا به التمثيل أو الإشارة إلى أنه محمول على ذلك ولا محذور فيه لأنه حيث ثبت هذا الحكم فلا مانع من أن يكون الشافعي أراد ذلك وإن أراد به رد التمثيل به فلا وجه له إذا المثل يكفيه الاحتمال والاحتمال متحقق قطعاً بل قد يكتفى في التمثيل بمجرد الفرض أو رد المثل فلا وجه له إذا لم مانع منه كما تبين وإذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أورده الشيخ فتأمل ولا تنكح من الغافلين (قوله من كونه مخامراً) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون بياناً للمسمى المخمر كما صنع الشارح إذ هو بعضه إلا أن يقال قوله بخلاف مسماء من كونه مخامراً اتقيد به بخلاف مسماء فإن له في حرمة الخمر أثران شامان كونه مخامراً فيصح صنيعة لأن من حيثئذ ابتدائية انتهى (وأقول) أما أولاً فهذه العبارة ليست عبارة الشارح حتى يقتصر على نسبتها إليه بل هي عبارة الإمام وليس حظ الشارح منها سوى مجرد حكايتها خلافاً لما ظنه الشيخ لعدم مراجعته من أنها عبارة الشارح فنسبها إليه حيث قال كما صنع الشارح وعبارة الحصول للإمام ما نضه المسئلة التاسعة اتفاقاً على أنه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل قهرم الخمر بان العرب سمته خمرًا فأنافهم بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لأثره فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامراً للعقل فذلك يكون تعليله بالوصف لا بالاسم انتهى وأما ثانياً فدعواه عدم صحة البيان بمنوع الجواز أن يراد بمسمى الخمر مسمياتها في الجملة أي بعض مسمياتها لا تمام مسمياتها قال بيان حيثئذ في غاية الاستقامة غاية الأمر أن المتبادر من المسمى تمام المسمى لا بعض المسمى لكن لا محذور في ذلك مع البيان لأن به يتبين المراد ويعرف المقصود والحاصل أن الإمام تسمي في إطلاق المسمى مراد به المسمى في الجملة مع قيام قرينة على ما أراد وهي ذلك البيان ومثل ذلك مما لا غبار عليه ولا حاجة إلى ما تمحله الشيخ في الجواب من التكلف على أن المراد بمسماء معناه وبعض المعنى يطابق عليه المعنى فيقولون معناه التضمني وقد اعترف الشيخ بأنه بعض المعنى فيلزمه صحة إطلاق المعنى عليه المتأمل (قوله أما المشتق المأخوذ من الفعل مع قوله ونحو الأبيض من المأخوذ من السفة) أقول فيه أمران الأول أنه لا يحلوم أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض اللفظ كما هو ظاهر عبارة المصنف والشارح بل هي كالصريحة فيه أي كان يقال في التعليل بذلك لأنه سارق أو قاتل أو أبيض أي لأنه يطابق عليه ذلك الاسم وأما تعبير الزركشي بقوله للتعليل بالاسم ثلاث صوراً أحدها الاسم اللقب الثانية الاسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل الثالثة اسم اشتق من صفة كالأبيض والأسود انتهى فلا يحتمل غيره أو المعنى فإن أريد الأول أشكل على نقل الاتفاق في الأول ذكره الأصفهاني من أن في التعليل بالاسم ثلاثة أقوال الجواز مطلقاً المنع مطلقاً التفصيل بين غير المشتق والمشتق انتهى فإنه صريح في نقل الخلاف في المشتق الشامل نحو الأبيض فإنه يشمل المشتق عند الإطلاق وإن أراد به المصنف هنا ما لا يشمله ثم رأيت الزركشي نازعه في دعوى الاتفاق فقال وحكاية المصنف فيه الاتفاق بمنوعة في التقريب تسليم الرازي حكاية قول يمتنع الاسم مطلقاً لقباً ومشتقاً

أنه لا أثر في حرمة الخمر لتسميته خمرًا بخلاف مسماء من كونه مخامراً العقل فهو تعليل بالوصف (أما المشتق) المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل (فوافق) صحة التعليل به (وأما نحو الأبيض) من المأخوذ من الصفة كالأبيض (فتشبه صوري) وسبأ في الخلاف فيه (وجوز الجهور التعليل) للحكم الواحد (بعلتين) فأكبر مطلقاً لأن العدل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد (وادعوا وقوعه) كما في اللبس والمس والبول المانع كل منهما من الصلاة مثلاً

(وجوزة) (ابن فورك والامام) الرازي (في) العلة (المقصودة دون المستنبطة) لان الاوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلة يجوز ان يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف ما ينص ٤٧ على استقلالة بالعلة واجب بانه

يتعين الاستقلال بالاستنباط ايضا وحكي ابن الحاجب عكس هذا اي الجواز في المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزمت المحال الاتي بخلاف المستنبطة لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الاوصاف واسقط المصنف هذا القول لقوله لم اره لغيره (ومنه امام الحرمين شرعا مطلقا) مع تجويزه عقلا قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادر لكنه لم يقع واجب على تقدير تسليم اللزوم يمنع من عدم الوقوع واستدعا تقدم من اسباب الحدث والامام يجعل الحكم فيها متعدد اي الحكم المستند الى واحد منها غير المستند الى آخر وان اتفقا نوعا (وقيل يجوز في التعاقب) دون المعية للزوم المحال الاتي له بخلاف التعاقب لان الذي يوجد فيه بالثانية مثلا مثل الاول لا عينه (والصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا للزوم المحال من وقوعه كمفعول النقيضين) فان الشيء باستناده الى كل واحدة من علتين يستغنى عن الاخرى فيلزم ان يكون مستغنيا عن كل منهما

انتهى وان اريد الثاني تكرار مع قوله السابق وصفا حقيقيا وعرفيا مطردا لان ذلك المعنى منهما وقد يجاب باختصار الاول ومنع كلام الاصفهاني وباختصار الثاني ويراد بالوصف فيما سبق ما لا يدخل تحت المشتق ونحوه فليتناول واما الاعتراض بان الاشتقاق من الفعل والصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا الكوفيين فامرهم هين لان الاخذ اوسع من الاشتقاق والثاني ان المشتق من الفعل يشمل نحو المبيض من ابيض فان ادعى الاتفاق على صحة التعليل به اشكل مع الاختلاف في صحة التعليل بالابيض المأخوذ من البياض مع اتفاق المبيض والابيض من جهة المعنى وان أجرى فيه الخلاف فلم يصح اطلاق الاتفاق على المشتق من الفعل وقد يجاب بتخصيص المشتق من الفعل بغير ما يرجع الى الوصف الصوري ثم رأيت الكمال قيد الفعل حيث قال في قوله المأخوذ من الفعل ما نفيه المراد الفعل القوي وهو الحدث الصادر باختيار فاعله بدليل مقابله بنحو الابيض الذي هو بعض من المأخوذ من الصفة أي المعنى القائم بالموصوف بغير اختيار كالبياض للابيض والسواد للاسود ونحوهما ووجه كونهما من الشبه الصوري انه لامناسبة فيهما ولا فيهما هو ونحوهما الجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة فيكون التعليل بهما ونحوهما من الشبه الصوري وليس المراد اشتقاقهما من الفعل التحري او الوصف التحوي كما توهمه العلامة البرماوي فاعترضه على شيخه الزركشي بان ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين انتهى وجوز شيخ الاسلام ارادة الفعل التحوي والصفة المعنوية قال ولا مانع اذ دائرة الاخذ اوسع من دائرة الاشتقاق (قوله) وابن فورك والامام في المنصوصة دون المستنبطة قضية الصنيع انهما يمنعان في المستنبطة لكن ما ساقه الشارع من الدليل لا ينتج المنع بل عدم التحقق (قوله) لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع الخ قال شيخنا الشهاب قد يشك بان هذا الجواز ان كان مانعا من استقلال كل من تلك العلل المستنبطة بالعلة لم يطابق المدعى وان لم يكن مانعا لم يلزم من تعددها محال المنصوصة انتهى ويجاب بان المراد ان التعدد لما يتعين لم يلزم المحال وقد يقال ان استلزام التعدد المحال امتنع احتماله لان احتمال المحال محال فليتناول (قوله) قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادر لكنه لم يقع أي فعدم وقوعه يدل على عدم جوازه وهذا وان أجيب عنه بما نقله الشارع يؤيد توجيه الشارع القول بان اجزاء العلة لا تزيد على خمس بالاستقراء وما ذكرناه في بيانه كما تقدم في محله ويدفع الاعتراض عليه بان الاستقراء يدل على عدم الوقوع دون الامتناع الذي هو المدعى فان ذلك التوجيه نظير توجيه الامام هنا (قوله) لان الذي يوجد فيه بالثانية مثلا مثل الاول لا عينه أقول لقائل ان يقول هذا يمكن في المعية بان توجد امثال دفعة فليتناول (قوله) والصحيح القطع بامتناعه عقلا أقول قد يوهم التقييد بقوله عقلا جوازه شرعا ولا ينبغي ان يكون مرادا اذا امتنع عقلا امتنع شرعا ضرورة ان الشرع انما يبيح الممكنات دون المستحالات (قوله) واجب من جهة الوجه والرخ عبارة العضد الجواب هذا انما يلزم اذا كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما يشهد بوجودها واما اذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم بوجود امر فلا لانها معنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد انتهى قال المولى سعد الدين قوله الجواب هذا أي ما ذكرنا من اجتماع الفقيهين وتحصيل الحاصل انما يلزم

وغير مستغنى عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نفس الموجود بالاول

وَمِنْهُمْ مَنْ قَصَرَ الْمَالُ الْأَوَّلَ عَلَى الْعَبَةِ ٤٨ وَاجْتَبَى مِنْ جِهَةِ الْجَمْعِ وَزَيَّانَ الْمَالِ الْمَذْكُورَ لِيُزَيَّنَ فِي الْعِلَلِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُقْبِدَةِ

لوجود المعلول فاما الشرعية
التي هي معارف مقبدة للعلم
به فلا وعلى المنع حيث قيل
به فليدكره المجيز من التعدد
اما ان يقال فيه العلة بمجموع
الامرين مثلا أو أحدهما
لا بعينه كما قيل بذلك أو
يقال فيه بتعدد الحكم كما
تقدم عن امام الحرمين
ومال اليه المصنف (والختار
وقوع حكمين بعلة اثباتا
كالسرقة للقطع والغرم)
حيث يتلف المسروق أي
لوجوديهما (وتقيا كالخبط
للصوم والاصلاة وغيرهما)
كالطواف وقراءة القرآن
أي لحرمتها وقيل يمنع
تعديل حكمين بعلة بناء على
اشراط المناسبة فيها لان
مناسبتهم بالحكم يحصل
المقصود منها بترتيب الحكم
عليها فلو ناسبت آخر لم
تحصل الحاصل واجيب
بمنع ذلك وسنده جواز
تعدد المقصود كما في السرقة
المرتب عليها القطع زجرا
عنها والغرم جبرا لما
تلف من المال (وثالثها)
يجوز تعديل حكمين بعلة
(ان لم تضادا) بخلاف ما إذا
تضادا كالتأيد لصفة البيع
وبطلان الاجارة لان الشيء
الواحد لا يناسب المتضادين
(ومنها) أي من شروط

في تعدد العلة العقلية المقبدة للوجود دون الشرعية المقبدة للعلم بالشيء وقد سقط هذا
الجواب من كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضا بمثل ما سبق من أن كلام من العلة عند
الاجتماع يكون جزءا والعلية هي المجموع وبأنه على تقدير الاستقلال قد يتخلف المعلول للمانع
وهو الحصول بعلة أخرى انتهى فان قلت بل يلزم على الجواب الاول الذي حكاه الشارح
كاعتداد المال المذكور وذلك لانه باستناد المعرفة الى أحد الامرين مثلا يلزم الاستغناء فيها
عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه وهذا اجتماع النقيضين ثم اذا
عرف باحدهما فلو عرف بالآخر لم تحصل الحاصل ويمكن ان يجاب بان كون أحد الامرين
مثلا معروفا مشروطا بان لا يعرف غيره وبما ياتي في الفرق الاتي وقد أوردنا لاسنوي نظير هذا
البحث في مسألة الواجب التخيير فانه لما استدلل القائل بان الواجب واحد معين بانه اذا أتى
بالجميع كان ممثلا وهذا الامتثال لا جائز ان يكون معطلا بالكل ثم قال ولا بكل واحد لانه يلزم
اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان استناده الى هذا يستغنى به عن
استناده الى ذلك الى آخر نحو ما ذكره الشارح في بيان الاول واجاب عنه البيضاوي باختيار
هذا ومنع الزوم لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لامؤثرات
واجتماع معارف على معرف واحد جائز قال الاسنوي ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على
امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتثال به انتهى قلت يمكن ان
يفرق بان الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم وأقله الالتفات اليه ثم اذا
تمت ملاحظته حصل الالتفات جديد قوي الى المعلوم وحينئذ فاذا حصلت المعرفة من احد
الامرين أمكن ان تحصل من الآخر معرفة مغايرة للاولى في الكيف بان يحصل الالتفات
اليه جديد قوي على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل لان الالتفات الحاصل بالامر
الثاني مغاير للالتفات الحاصل بالامر الاول في الكيف كما تقرروا اجتماع النقيضين لانه
اذا اختلف الحاصلان في الكيفية كان عين الحاصل بكل واحد من الامرين غير مستغنى عنه
بالآخر لان شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ومحتاج في حصوله
الى ذلك الواحد منهما ولا يتصور مثل ذلك في المؤثرات اذا لا يمكن اذا تحقق الوجود باحد
الامرين ان يتحقق أيضا وجود بالآخر مغاير للوجود الاول في الكيفية كما لا يخفى فلا يتصور
هناك الوجود واحد فان استدلل الى كل منهما لم تحصل الحاصل والاستغناء وعدم
الاستغناء واعلم ان الذي منه المصنف هو حصول العلم بالفعل بكل منهما معا أو مرتبا على
وجه الاستقلال على ما دل عليه كلامه في شرح المختصر وحينئذ لا يتوجه دفعه بالجواب
السابق عن المولى سعد الدين ولعل هذا هو السبب في اعراض الشارح عنه فليعلم (قوله
والختار وقوع حكمين) أي مثلا لظهور ان الأكثر على هذا كذلك وان غاية الظهور له لم ينبه
الشارح عليه (قوله وقيل يمنع تعديل حكمين بعلة) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان أصل
الخلافا في الجواز والاستحالة فاكتمى بالوقوع عن الجواز اختصارا انتهى (وأقول) يمكن
ان يكون قول المصنف والختار وقوع على حذف المضاف أي جواز وقوع (قوله ومنها)
ان لا يكون ثبوتها من ثبوت حكم الاصل فيه أمران) الاول قال شيخنا الشهاب

اللاحق بالعلة (ان لا يكون ثبوتها من ثبوت حكم الاصل) سواء أفسرت بالباعث أم بالمعرف فان

فان قلت العلة المستتبطة من الحكم كيف تكون معرفة له وهي متأخرة قلت من حيث افادة
 ان محله أصل يقاس عليه فانه شيء متأخر عن العلة المذكورة انتهى (وأقول) يمكن أيضا ان
 يجاب بان استنباط العلة من الحكم انما يقتضي تاخرها عن الحكم من حيث العلم بمعنى ان
 العلم بها متأخر عن العلم به لا من حيث ثبوتها الذي الكلام فيه بان يكون ثبوتها بعد ثبوتها كافي
 الاستقذار والتجاسة في مثال الشارح فان ثبوت استقذار العرق متروك ومتفرع على تجاسته
 حتى لو لم تثبت تجاسته لا يثبت استقذاره فتأمل * والثاني ان قضية ما استدلل به الشارح في صحة
 كون ما هو كذلك علة لآتي مجرد صحة اللاحق به فليتأمل (قوله لان الباعث على الشيء
 أو المعرفة لا يتأخر عنه الخ) فيه أمور * الا قول قال شيخ الاسلام أي لان الباعث لو تأخر لزوم
 وجود الحكم بغير باعث ولو تأخر المعرفة لزوم تعريف المعرفة اذا فرض ان الحكم عرف قبل
 ثبوت علمته وكل من اللازمين محال لكن الثاني انما يتم اذا فسر المعرفة بأنه الذي يحصل به
 التعريف اما اذا فسر عما من شأنه التعريف فلا كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالمعرفة لا بتفسير
 المعرفة بما من شأنه التعريف لا بتفسيره بالذي يحصل به التعريف اذ سبق احدي العلتين
 بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لانه يحصل للعامل بخلاف تفسير المعرفة بما من
 شأنه التعريف لان تعريف المتأخر حينئذ لا يتقدم جائز وواقع اذا الحادث يعرف به هذا المعنى
 القديم كالعلم لوجود الصانع تعالى انتهى وقوله اذ لو تأخر لزوم تعريف المعرفة اذا فرض ان
 الحكم الخ (أقول) فيه بحث لانه جعل متشأ امتناع التأخر ان الحكم عرف أولا أي من النص
 فلو تأخرت لزوم تحصيل الحاصل فنقول لو صح هذا الزم امتناع التقدم والمقارنة أيضا لان الحكم
 في نفسه انما عرف من النص اذ مع قطع النظر عنه لا يتصور معرفته كما تقدم بانه فلو تقدمت
 العلة او قارنت لزوم اما استفادة الحكم من غير النص وهو العلة بناء على تفسيرها بالمعرفة بمعنى
 الذي يحصل به التعريف كما هو مبني الكلام على ما صرح به المشي بقوله انما يتم الخ وذلك
 باطل لما بين من ان الحكم انما عرف من النص واما عدم حصول التعريف به فاذل باطل
 أيضا لما قلناه ما بين عليه الكلام من تفسيرها بالمعرفة بمعنى الذي يحصل به التعريف فليتأمل
 وقوله لكن الثاني انما يتم اذا فسر المعرفة بأنه الذي يحصل به التعريف (أقول) في اتمامه على
 هذا التقدير بحث ولا نسلم لزوم تعريف المعرفة وتحصيل الحاصل لجواز ان يقل الالفاظ
 الى المعلوم حال ملازمة العلة المتأخرة ثم يلتفت اليه التقاطع بديدا قويا فيكون الحاصل بها
 غير الحاصل بما قبلها وبذلك يعلم منع قوله الآتي اذ سبق احدي العلتين بالتعريف مانع من
 حصول التعريف بما بعده الخ وليت شعري ما هذا الكلام منه مع ما قدمه في قول الشارح
 فاما الشرعية التي هي معرفات مفيدة للعلم به فلا قال فيه أي فلا يلزم فيها الحال المذكور من
 الجمع بين التقيضين وتحصيل الحاصل لكن قد يقال ان الثاني لازم فيه بناء على تفسير المعرفة
 بما يحصل به التعريف ويجاب بان العلم المقادير بالعلم الثانية مثلا مثل العلم المقادير الاولى لا يمينه
 وقصاري ذلك ان الثانية مؤكدة للاولى انتهى ثم رأيت العوض سبق المشي الى ما قاله هنا
 وعبارته انما لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم اثبت الحكم بغير باعث وانه محال اللهم
 الا ان لا يعني بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرفة فان

لان الباعث على الشيء
 أو المعرفة لا يتأخر عنه

المفروض ثبوت الحكم قبل ثبوت علته انتهى وفيه بحث مع ما ذكره قبل ذلك من جواز اجتماع العلة اذا كانت شرعية لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد انتهى فان قضيته الجواز هنا لان وجود المعرفة للحكم بعدم معرفته لا يتقصر عن اجتماع معرفتين وقد اجازها كما رأيت وبين انه لا محذور فيه على انه يمكن ان يقال لا مانع أيضا من تاخر ثبوت العلة بمعنى الباعث بناء على ان المراد الباعث للمكاف على الامتثال كما قاله والد المصنف لان الواجب على هذا تقدمها على الامتثال لا على الحكم ثم رأيت المولى التفتازاني قال في قول المصنف يلزم تعريف المعرفة مانعه يمكن ان يقال انه بمنزلة الدليل الثاني بعد الاول واما ما يقال انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التقدير انه اعم له الحكم الاصل بمعنى الامارة عليه انتهى وثانيها ان الظاهر ان مقتضى كون المنع من التأخر ما ذكره جواز التأخر عند الجهل ولا نهـم اجازوا نهـم دد العلة احتجا بان العلة الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شئ واحد فان كانت عندهم بمعنى ما من شأنه التعريف فلا اشكال في جواز التأخر لا تفاد المحذور من لزوم تعريف المعرفة وان كانت عندهم بمعنى ما يحصل به التعريف فكذلك لانهم اجازوا ترتيبها ولم يبالوا بلزوم تعريف المعرفة فليجوزوا تاخرها عن ثبوت حكم الاصل لان غاية ما يلزم عليه تعريف المعرفة وهم لم يبالوا بذلك كما تبين فاعل ما رجحه المصنف من امتناع التأخر مبنى على ما رجحه من امتناع التعدد لكن يشكل حينئذ اقتضاه على نسبة المقابل الى قوم الا ان يقال انما اقتصر على ذلك لان الجهل وسكتوا عنه وان كان هو مقتضى قولهم فليست اعم وثالثها ان شيخنا العلامة بحث في قوله لان الباعث على الشئ لا يتاخر عنه بان العلة الغائية باعثة على معلولها وهذا هو معلولها خارجا والمعلول الخارجى متاخر عن علته بالذات وبالزمان كالجلوس بالنسبة الى السير الخ (وأقول) اندفاع هذا البحث في غاية الوضوح اذ الباعث في العلة الغائية انما هو قصد حصولها وهو متقـدم بالتردد والمتاخر انما هو ذواتها لكن الباعث باعثة بل معلولات خارجية مثلا الباعث على فعل السير انما هو قصد حصول الجلوس وهو متقـدم قطعاً والمتاخر انما هو نفس الجلوس لكنه ليس بباعث بل هو معلول خارجى وايضا فان اراد ان هذا من قبيل العلة الغائية لم يصح لاستحالة معنى العلة الغائية في حقه سبحانه وتعالى فانه المشرع حقيقة والنبي عليه الصلاة والسلام انما هو مبلغ او من قبيل آخر فليصوره لتسليم عليه وبذلك يعلم انه لا حاجة الى ما تكلفه في دفع الاشكال بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ فان قلت امتناع تاخر العلة بمعنى الباعث انما يظهر في الباعث بمعنى الحامل كما هو قول المعتزلة لافى الباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع كما قاله الآمدي واتباعه كابن الحاجب (قلت) بل هو ظاهر عليه أيضا لان المراد اشمال ترتيب الحكم عليه فلا بد من حصوله ليتربى الحكم عليه وتاخره مناف لذلك فليست اعم (قوله بناء على تفسيرها بالمعرف) قال شيخنا العلامة هذا هو الحق اذ معرف الشئ متاخر عنه بالذات وبالزمان الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان ظاهراً قوله ان معرف الشئ متاخر الخ انه يجب في المعرفة تاخره ذاتا وزمانا وهو ممنوع منه واضحا وما حسب أحدنا اوجب ذلك كيف والابوة تدل على البتة فهي معرفة له مع تقارنهما قطعاً وايضا ان يشتم عليه الابوة بالاب

(خلافا لقوم) في نجويزهم
تاخر ثبوتها بناء على تفسيرها
بالمعرف كما يقال عرف
المكاتب نجس كما عابه

فتقع في الخطأ والثاني انه ان حمل المعرف على ما من شأنه التعريف فقولنا نعم ان فرض الحكم
معروف قال يجوز تاخر المعرف والالزم فحصل الحاصل غير صحيح اذ لو فرض الحكم معروفا لم يلزم من
تاخر المعرف فحصل الحاصل على ذلك التقدير وهو ظاهر وان حمل على ما يحصل به التعريف
بالفعل فقولنا هذا هو الحق غير صحيح لانه ان بناء على كون الحكم معروفا بغير العلة
كالنص لزم من تاخر العلة حيث يتحصل الحاصل وان بناء على كون الحكم لم يعرف بغير
العلة لزم معرفة الحكم من مجرد العلة مع قطع النظر عن النص وهو باطل وقد اعترف هرفيا
سبق بطلانه فليتأمل (قوله لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته) قال
شيخ الاسلام فيه نظرا لان الاستقذار لا يستلزم النجاسة ولان ثبوته قد يقارن ثبوتها كجانبه
عليه شيخنا الكمال بن الهمام انتهى (وأقول) جواب الاول ان المراد الاستقذار المخصوص
الذي يخص النجاسة والثاني ان المراد التاخر رتبة فانه منافي لتقديم العلة بالرتبة وقد ينظر في
هذا بان العلة بمعنى المعرف قد لا يلزم ان رتبتهما التقديم فليتأمل والتاخر بالرتبة لا يتنافى بالمقارنة
زما ناقما (قوله فابطالها ابطالها) قال شيخنا العلامة يمنع بانها قد تكون أعم منه
فلا يلزم من ابطاله ابطالها الخ (وأقول) لا يخفى ان الأئمة أرادوا بابطالها ما ليس بتخصيص
ولا تعميم بدليل مقابلة بهما وان الابطال بالمعنى المقابل لهما لا يتصور الا ان يكون ابطالها
فان أراد الشيخ مع ان ابطاله بهذا المعنى ابطالها كان مكابرة ومخالفة للضرورة فلا اعتبار به
وان أراد منع ان مافي مثال الشارح ونحوه من قبيل الابطال بل من قبيل التعميم وهو جائز فهذا
المنع هو مضمون ما أجيب به من جهة الحنفية بالنسبة لخصوص مثال الشارح كما في هذه الكمال
كغيره ونقله عن المستصفي للغزالي فكان ينبغي ان يعبر عما يتناسب ولا يمنع ان ابطاله ابطال لها
ومع ذلك لا يرد على الشارح لانه أراد بالتعميل به مجرد الايضاح وان كان فيه خلل وقد صرح
العضد بذلك في نظيره فانه مثل قبل مثال الشارح بمثال آخر وعقبه بقوله ولهم أي الحنفية عن
ذلك أي الابطال اعتذارا وليس الغرض أي لنا المثال أي حتى نذكر الاعتذار بل التفهيم انتهى
وقد نص الأئمة على انه يكفي في التعميل مجرد الفرض وبالجملة فان أراد الشيخ منع ان ابطاله
حقيقة ابطالها لم يصح أو ان مافي هذا المثال من قبيل الابطال فهو لم يرد على ما قالوه ودفعوه
(قوله فانه يخرج من النساء المحارم) قال شيخنا العلامة هذا لا ينافي على ما قدمه عن الغزالي
وابن يحيى من ان الحكمة اذا قطع باتفاقها في صورة ثبت الحكم نظرا للمظنة بل على قول
الجدلين باتفاقه في عدم اعتبار المظنة عند انتفاء حكمها انتهى وقد ذكره شيخنا الشهاب
(وأقول) جميع ما ذكرنا من الخطأ واشتباه وذلك لان فرض الكلام بين الغزالي وصاحبه وبين
الجدلين فيما اذا وجدت العلة دون حكمها كما ينص على ذلك عبارة المصنف والشارح هناك
فان العلة هي السفر وقد وجد قطعاً لكن اتقت حكمته التي هي المشقة بخلاف ما هنا فان
العلة المستتبطة التي هي مظنة الاستمتاع والتلذذ لم توجد في المحارم اذ ليس مظنة لذلك ما ين
أحد هما من الآخر وكيف مع ذلك يصح تخريج ما هنا على ما هناك ومنشأ الغلط والاشتباه
التعميم بالمظنة هنا وهناك وهو محجب فانها ذكرت هناك على انها وصف العلة وهنا على انها
نفس العلة فتأمل فانه في غاية الوضوح ومع ذلك خفي على الشيخين (قوله ولاختلاف الترجيح

لانه مستقذر فان استقذاره
انما يثبت بعد ثبوت نجاسته
(ومنها ان لا تعود على
الاصل) الذي استتبعت
منه (بالابطال) لانه منشؤها
فابطالها ابطالها ابطالها
الحنفية وجوب الشاة في
الز كاذب دفع حاجته الفقير
فانه يجوز لاخراج قيمة الشاة
مفض الى عدم وجوبها
على التعميم بالتعميم منها
وبين قيمتها (وفي عودها) على
الاصل (بالتخصيص) له
(لا التعميم قولان) قبل يجوز
فلا يشترط عدمه وقبل لا
فيشترط مثاله تعليل الحكم
في آية أو لامسهم النساء بان
الامر مظنة الاستمتاع فانه
يخرج من النساء المحارم
فلا ينتقض لمسهن الوضوء
كما هو أظهر قولي الشافعي
والثاني ينتقض عملاً بالعموم
وتعليل الحكم في حديث
أبي داود وغيره انه صلى
الله عليه وسلم لم ينه عن
بيع اللحم بالحيوان بانه يبيع
الربوي باصله فانه يقتضي
جواز البيع بغير الجنس
من ما كول وغيره كما هو
أحد قولي الشافعي لكن
أظهرهما المنع نظر العموم
ولاختلاف الترجيح

في الفروع الخ) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان قول النقص والمنع في المشايخ مبنيان على منع العود بالتخصيص وفيه نظر لانه بناء على النظر الى العموم ومن الجائز انهما يجوزان العود المذكور ولم يؤولا به ترجيح الدلالة للعموم لانها بالمنطوق انتهى (وأقول) هذا نظر ساقط اما اول فلانه يجوز ان يكون الشارح قد اطاع على تصريح بيننا القولين المذكورين على ما ذكر فلا يندفع ما اقتضاه كلامه بمجرد الاحتمال الذي أبداه الشيخ بل في كلام الزركشي التصريح بالبناء المذكور فانه قال هل يشترط ان لا يعود على أصلها بالتخصيص فيه قولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوله في نقض الموضوع بمسالم الخ ثم قال وكذلك ورد انتهى من بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المالك كونه غيره والماعى يقتضي تخصيصه بالمالك كونه لانه يبيع الربوي بأصله وما ليس بربوي فلا يدخله في النهي وللشافعي في بيعه بغير المالك قول قولان وما خذهما هذا الاصل والاصح المنع تمسكا بالعموم واقبالا يرجح المصنف شيئا من القولين لان الاصحاب لم يطردوا فيه ترجيحاً بل في بعض الصور بخصوصه بالمعنى كالحارم وفي بعضها لا بخصوصه كاللحم بالحيوان وذكر الهندي في الرسالة السيفية ان القولين هما القولان في تخصيص العلة انتهى ثم ذكر عن الهندي أيضاً ان الخلاف مبنى على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس ولهذا قال السكالي في حاشيته وجعل الصنف الهندي تارة الخلاف هنا مبنياً على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أولاً ولا يجوز وتارة جعله مبنياً على القولين في تخصيص العلة انتهى فتأمل قوله مستنبطان من اختلاف قوله فانه تصريح بان الاصحاب بنوا اختلاف قوله على هذه القاعدة حتى استنبطوا من ذلك هذين القولين وقوله وللشافعي في بيعه بغير المالك قول قولان ما خذهما هذا الاصل وقوله وذكر الهندي الخ فان هذه كلها صرايح فيما اقتضاه كلام الشارح فالاعتراض مع ذلك مجرد استعسان بلا دليل بل مخالف للدليل واما ثانياً فلان مجرد احتمال البناء المذكور كاف للشارح في صحة التمثيل لما تبين فيما سبق والمصنف في ترك الترجيح لما فيه من الاحتياط في مقام الشك كما لا يخفى فتأمل (قوله وان لا تكون المستنبطة معارضة معارض منافع موجود في الاصل) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب هذا في الحقيقة هو القياس المسمى فيما تقدم بالركب الاصل الى آخر ما طالع به في تقريره ثم قال فهو تكرار مع مائة قدم ولا يدفعه اختلاف العبارة في الموضوعين (وأقول) ما زعمنا من ان هذا في الحقيقة هو المسمى فيما تقدم بالقياس بالركب ورتبنا عليه من ان هذا تكرار مع مائة قدم معارض معارضاً اماً ولا فطو ازا اختلاف ما في الموضوعين تصويراً وغرضاً وذلك بان يكون ضابط مائة قدم وجود خصم مخالف في الفرع مانع وجوده في الاصل فيكون في الاصل في مركب الوصف مدح ان العلة غير ما ذكره المستدل مما يشافيه وان اعتقد المستدل ان ما يدعيه لا يصلح للعلة ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل والحالة ما ذكره غير ناهض على الخصم وان نهض في حق المستدل لا اعتقاده وجود العلة في الاصل والفروع وعدم وجود معارض معتبر لها وان يكون ضابط ما هنا ان يظهر وصف آخر صالح للعلة في اعتقاد المستدل منافع الوصف الاخر فيه ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل لا يصح تمسكه في حق نفسه من غير وجود

في الفروع أطلق المصنف
القوانين وقوله لا التعميم
أي فانه يجوز العود به قولاً
واحداً كتعليل الحكم
في حديث الصحيحين لا يحكم
أحد بين اثنين وهو غضبان
بتشويش القدر فانه
يشمل غير الغضب أيضاً
(و) من شروط الالحاق
بالعلة (ان لا تكون
المستنبطة منها) معارضة
معارض منافع (لقتضاه
(موجود في الاصل) اذ
لا عمل له مع وجوده الا
بموجب قال المصنف مثاله
قول الحنفى في نفى التبييت
في صوم رمضان صوم عين
فيمتد بالنية قبل الزوال
كالنقل فيعارضه الشافعي
فيقول صوم فرض فيصطاط
فيه ولا ينفى على السهولة
انتهى وهو مثال للمعارض
في الجملة

نخصم بقصدية الاحتجاج عليه حتى يكون الغرض من ذكره بيان عدم نهوضه عليه ولا ينافي ذلك ما يؤيده بعض العبارة كالمثال الذي حكاه الشارح من المصنف من فرض الكلام مع خصم لجواز ان يكون المقصود مجرد بيان المعارض من غير اعتبار خصم أو يكون ضابط ما هنا والغرض منه أعم مما ذكر مما تقدم في ضابط ما هنا والغرض منه ولا يخفى اتفاق التكرار على التقديرين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لا تكرار في ذكر الاعم بعد الاخص كما تقدم بيانه في نظيره عن حواشي المولى سید الدین واما ثانيا فلوسلما اتحاد التصوير في الموضوعين لكن الغرض مختلف فيه ما فالغرض في الاول بيان عدم نهوضه على الخصم وفي الثاني بيان عدم نهوضه في حق المستدل فيمنع عليه التمسك به في حق نفسه ومقلديه ولا تكرار مع ذلك بوجه وان سلم استلزام احد الغرضين الاخر اذا لتكرار في الجمع بين الملازمين كما نصوا عليه واما ثالثا فلوسلما اتحاد التصوير والغرض في الموضوعين لكن يجوز ان يكون ذلك في الموضوعين اشارة الى اعتبار هذا الشرط في كل من حكم الاصل والعللة حتى اذا اتفق كان اختلال القياس من جهتين وذلك ابلغ في رده من اختلاله من واحدة واهم ان الجمع بين هذين الموضوعين مما لم يتفرد به المصنف بل هو كذلك في كلام غيره كالأمدى وابن الحاجب وغيرهما (قوله وليس منافيا ولا موجودا في الاصل) قال السيد السمرودي وقد يمنع كونه غير منافي لان البناء على الاحتياط الذي هو مقتضى كون الصوم فرضا ينافي البناء على السهولة الذي هو مقتضى كونه نقلا انتهى (وأقول) مما يدفع هذا المنع ان كون الصوم فرضا وان ناسبه مطلق الاحتياط لا يقتضي خصوص هذا الاحتياط الذي هو تبييت النية وهذا الاختلاف الأعم في وجوب التبييت فنفاها الحنفية بل ادعوا ان تركه أولى لان اتصال النية بالعبادة أولى من تقديدها هاهنا بل قد يقال ان الوصف الاخر أعني الكون صوم عين لا يقتضي خصوص هذه السهولة التي هي جواز النية هاهنا بل هو صالح لها وقابلها فلا ينافي من الوصفين منافيا لا آخر في مقتضاه فليست أم والله أعلم (قوله وانما ضعفوا هذا الشرط) قال شيخنا العلامة صاحب هذه النسخة انما هو يذكروه في شروط العلة لا تضعفه في نفسه اذ شرطية صحيحة لكن باعتبار ثبوت الحكم في الفرع وقال العضد وقبله ولا يعارض في الفرع لما ثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فان المعارض يطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يطل شهادتها انتهى وهو دال على ان ضعف هذا الشرط ثابت له في نفسه فليست أم انتهى (وأقول) قد منع دلالة على ما ذكر لجواز ان يكون قوله وهو غير مستقيم رد القول ان المعارض يطل اعتبارها بانه لا يطل اعتبارها في نفسه بل يمنع من اعتبار التعدية بواسطة بدون مرجع وكيف يكون ضعيفا في نفسه مع انه يلزم حينئذ صحة التعدية مع وجود المعارض من غير ترجيح مع انه لا ميل اليه فليست أم (قوله كما تقدم أخذه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب المأتمم أخذه انه شرط في الفرع لاني ثبوت الحكم فيه كما قال هنا انتهى (وأقول) هذا عجيب بل هو هو من ظاهر لظهور ان ايس المراد بقول الشارح هناك لانها تقول الى شرط في الفرع وهو ان لا يعارض انها تقول الى شرط في ذات الفرع اذ لا يتوهم عاقل ان المعارضة في ذات الفرع بل هو المحال الظاهر ان تعاق المعارضة التي

وليس منافيا ولا موجودا في الاصل (قيل ولا في الفرع) أي ويشترط ان لا تكون معارضة بنفسا موجودا في الفرع أيضا لان المقصود من ثبوتها ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المنافي فيه المستند الى قياس آخر لا يثبت قال المصنف مثاله قولنا في مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تليته كفسل الوجه فيعارضه الخصم فيقول مسح فلا يسن تليته كالمسح على الخفين انتهى وهو مثال للمعارض في الجملة وليس منافيا وانما ضعفوا هذا الشرط وان لم يثبت الحكم في الفرع عند اتفائه لان الكلام في شروط العلة وهذا شرط لثبوت الحكم في الفرع كما تقدم أخذه من قوله وتقبل المعارضة فيه الى آخره ولا يقدح في صحة العلة في نفسه

بما في المتن

ذكروها بذات الفرع بل المراد انها تنزل الى شرط في اثبات الحكم بالفرع ولهذا قال الشارح
هناك ايضا وصورتها في الفرع ان يقول المعارض للمستدل ماذا كرت من الوصف وان اقتضى
ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه اوضده الخ فاعتبروا يا اولي الابصار
ثم زاد شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب نفمة في الطنبور حيث قال ثم اعلم ان الكلام هنا
ليس في شروط العلة كما قال بل في شروط الالحاق بها أي بسببها والالحاق بسببها هو اثبات
الحكم في الفرع بسببها وشروطه شروطه كما لا يخفى انتهى (وأقول) لا يخفى على ذي لب سقوط
هذا الكلام اما قوله ليس في شروط العلة كما قال بل هي في شروط الالحاق بها فلانه لا معنى
لشروط العلة في هذا المقام الا شروط الالحاق بها ولهذا عبر القوم ومنهم ابن الحاجب والعبد
بشروط العلة وذكرها هنا هذا الشرط وغيره فسقط قوله ان الكلام هنا ليس في شروط العلة
بل في شروط الالحاق بها لانها بمعنى واحد عندهم في هذا المقام ومن المجائب نسبة هذا التعبير
أعني شروط العلة للشارح ثم مناقشته فيه مع انه تعبير القوم ولا منشأ له هذا الاطرط العصب
والشفق في التصرش به هذا الامام ويلزمه ان يناقش القوم أيضا في قواهم شروط الاصل
وقواهم شروط الفرع اذ ما ذكره ليست شروط الذات الاصل والذات الفرع بل للالحاق
بالاول والالحاق الثاني بغيره واما قوله والالحاق بسببها الخ فلانه لا يخفى ان معنى شروط الالحاق
بسببها وشروط اثبات الحكم في الفرع بسببها الذي هو معنى ذلك انما هو في الحقيقة شروط
سببها للالحاق وكونها واسطة فيه ومعنى شروط ثبوت الحكم في الفرع انما هو في الحقيقة
شروط محالته لثبوت حكم الاصل فيه وبين هذين المقامين بون بعيد لا يخفى على متأمل
وقد يتحقق أحدهما دون الآخر فكيف يكون شروط أحدهما هي شرط الآخر على ان
الشارح انما قال ثبوت الحكم في الفرع ولا خفاء في ان ثبوت الحكم في الفرع غير اثبات
الحكم في الفرع بسبب العلة وان شروط أحدهما لا يلزم ان تكون شروط الآخر ولهذا قال
ولا يقدح في صحة العلة في نفسها ومعنى في نفسها مع قطع النظر عن ثبوت الحكم في الفرع فلا
يشافي ان المراد بالعلة في نفسها العلة باعتبار جهة الالحاق بها ودلالة الالحاق بها على الحكم لان
الكلام في شروط الالحاق بها كما عبر به المصنف والشارح في هذه المواضع والحاصل ان العلة
صحيحة في نفسها صاحبة للالحاق بسببها لكن قيام المعارض بالفرع يمنع من العمل بذلك
الالحاق وثبوت الحكم بالفرع فطلب بالتأمل ولا تلزم تلك التهربات (قوله وانما قيد
المعارض بالمنافي) أقول قد اطنب المصنف في شرح المختصر في الاستدلال على حل المعارض
في كلامه على المنافي ورد ما وقع لشراحه من جملة على غير المنافي وبه يعلم اندفاع ما أورده الكمال
هنا نقوله اعلم ان التقييد بالمنافي خلاف ما في المختصر وشروحه للعضد وغيره قلنا اما كونه
خلاف ما في المختصر فهو ممنوع لان ما في المختصر محمول على المنافي عند المصنف كما تقرروا ما
كونه خلاف ما في شروحه فلا يضر المصنف شيئا لان المصنف اعترف بذلك وبسط الرد عليهم فيما
ذهبوا اليه من جملة على غير المنافي فكيف مع ذلك يرد عليه مجرد كلامهم وقوله ولا يخفى ان
التقييد لا يلائم التعليل السابق عن شروح المختصر قلنا لا أثر لذلك مع ما تبين من مخالفة المصنف
اياهم ورد عليهم وقوله فالأولى عدم التقييد قلنا هذا ممنوع بعد ما تبين من اندفاع ما فرعه عليه

وانما قيد المعارض بالمنافي
لانه قد لا ينافي كما سيأتي
فلا يشترط اتفاده ويجوز
ان يكون هو علة أيضا بناء
على جواز التعامل بعلمين

وقوله بل حذف هذا الشرط بالكلمة اكتفاء بقوله فيما سباني وأما انتفاء المعارض فبني على
التعليل بعائتين قلنا هذا ممنوع لأن ما يأتي في المعارض غير المتأني كما هو صريح كلام المصنف
الآتي وما هنا في المتأني وما يأتي مبني على التعليل بعائتين وما هنا لا ينبغي على ذلك بل يأتي على
الجواز وعدمه اذ مع المناقاة لا يتأتى التعليل به ما والحاصل أن ما يأتي هو موقوف هو ما هنا وما هنا
غير مبني ما هنا فكيف يكون الأولى حذف ما هنا فإن قلت لا حاجة إلى الجمع بينهما بل يكفي
الاقصاء على الآتي مع إطلاقه فيشمل المتأني وغيره مع تقييد ما يحتاج للتقييد منه قلت الجمع
بينهما بل في بيان كل مع ما فيه من التقييد في الموضع الأول على تقييد إطلاق ابن الحاجب
فليتأمل (قوله أن لا يخالف نصاً وأجماً) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب محصل
كلام الشارح كغيره أن لا يخالف حكمها الثابت لها في الفرع نصاً وأجماً ولا ينبغي أن هذا
لأفائدة فيه بعد قول المصنف من شروط حكم الفرع ولا يقوم القاطع على خلافه وفقاً ولا خبر
الواحد عند الأكثر انتهى (وأقول) ما زعمناه من نفي الفائدة ممنوع بل فيه فائدة وهي الإشارة إلى
أن مخالفة النص كما تؤثر في جانب الفرع تؤثر في جانب العلة أيضاً فهي مقسدة لكلا الحالتين
ومائة له من الصلاحية فيصح أن يضاف فساد القياس إلى كل منهما ولا يتعين إضافته إلى
خصوص واحد منهما كما يوضح أن يضاف إليهما جميعاً وهو أبلغ في رد من إضافته إلى أحدهما
وكفي بهما فائدة وله نظائر في كلامهم (قوله وإن لا يتضمن زيادة عليه أن نافذة الزيادة مقتضاه)
عبارة ابن الحاجب وإن لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل إن نافذة مقتضاه انتهى
وشرحها العبد بقوله ما نصه ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا يتضمن زيادة على النص أي حكماً
في الأصل غير ما أثبتته النص لأننا انما تعلم مما أثبت فيه معناه لا يتبعوا الطعام بالطعام إلا سواء
بسواء فعمل الحرمة بانه ربا فيها يوزن كالتة دين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له وقيل
أن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو ما يكسر على أصله بالإبطال والاجاز انتهى
فهو كائن الحاجب من الداهيين إلى إطلاق هذا الشرط حيث قرروا الإطلاق ثم حكوا التقييد بقيل
وقوله زيادة على النص أي على حكم النص أي الحكم الذي أفاده وقوله أي حكماً في الأصل الخ
تفسير للزيادة أي يشترط في المستنبطة أن لا يتضمن حكماً في الأصل غير الحكم الذي أثبتته
النص في الأصل وقوله لأنها انما تعلم الخ استدل على هذا الاشتراط أي وانما اشترط ذلك في
المستنبطة لأنها انما تعلم من الحكم الذي أثبت بالنص في الأصل فهي فرع حكم الأصل فلو
أثبت بها حكم في الأصل لكان فرعاً لها وذلك دور (لا يقال) لزوم الدور ممنوع لأنها فرع الحكم
الذي أفاده النص والحكم الذي أثبت بهما زائد على ذلك الحكم الذي أفاده النص فهناك
حكماً أحدهما أفاده النص وهي فرعه وليس هو فرعها فلا مدخل للدور باعتبار هذا الحكم
وثانيهما الحكم الذي أفاده هي زيادة على الأول وهو فرع لها وأثبت هي فرعها فلا مدخل
للدور باعتبارها أيضاً (لأننا نقول) العلة المستنبطة انما تستنبط من الحكم الذي هي علة له فأى
حكم في الأصل فرضت له كانت مستنبطة منه فإذا كان ذلك الحكم الذي أفاده حكماً في
الأصل كانت مستنبطة منه فهي فرعه وقد أفادته فهو فرعها وهذا عين الدور بلا اشكال
وقوله فيلزم التقابض الخ أي فقد أفادت هذه العلة حكماً في الأصل وهو وجوب التقابض

(و) من شروط الالحاق
بالعلة (أن لا يخالف نصاً
أو أجماً) لأنهما مقدمان
على القياس مثال مخالفة
النص قول الحنفى المرأة
ما لا يمكن أن يبيع
فكاحها بغير إذن وليها
قياساً على بيع سلعها فإنه
مخالف لحديث أبي داود
وغیره وأما امرأه نكحت
نفسها بغير إذن وليها
فنكاحها باطل ومثال
مخالفة الاجماع قياس
مسألة المسافر على صومه
في عدم الوجوب بجماع
السفر المشق فإنه مخالف
للإجماع على وجوب أدائها
عليه (وإن لا يتضمن زيادة
عليه) أي على النص (أن
نافذة الزيادة مقتضاه)

غير الحكم الذي أثبتته النص وهو امتناع البيع مع التفاضل لان النص تعرض
لهذا وسكت عن ذلك قال المولى التفتازانى واشترط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا
يجوز بالقياس والاجتهاد ثم قال وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية
لحكم الاصل فنسخها وجوز غير المنافية انتهى وقوله وهو نسخ الخ فعلى هذا يجتمع مع محذور ان
الدور ونسخ النص بالقياس والاجتهاد لكن الثاني غير محذور عند المصنف لما قدمه من
تصحيح جواز نسخ النص بالقياس وقوله وقيل الخ أى وقيل يشترط في المستنبطة ان لا تتضمن
زيادة على النص ان كانت تلك الزيادة منافية لحكم الاصل لان الزيادة حينئذ نسخ لحكم
الاصل فهي مما يكر على اصله وهو حكم الاصل بالابطال وما كره على اصله بالابطال يكون باطلا
وقوله والابراز أى وان لم تكن الزيادة منافية بازان تضمنها المستنبطة هذا شرح كلامه ومنه
يظهر وجه اختياره اطلاق هذا الاشتراط فانه اذا كانت الزيادة عبارة عن الحكم كان الدور
لازما سواء اناقت أم لا كما هو ظاهر مما تقر فوجب اطلاق هذا الاشتراط وتلك ذلك التقييد
واما قول الشارح بان يدل النص على عليه وصف ويريد الاستنباط قيد اية أى في ذلك
الوصف منافيا للنص أى لمقتضاه الذى هو الحكم بان يدل ذلك القيد على خلاف الحكم الذى
دل عليه النص فقيه تصرح بمخالفة العضد في تصويره هذه المسئلة لان العضد فسر الزيادة
فيها بحكم في الاصل كما تقدم والشارح فسر ما بقيد في العلة زاده الاستنباط على الوصف
الذى دل النص على عليه ولا يخفى انه لا يلزم دور على هذا التقدير لان الزيادة التى هي ذلك
القيد وان توقفت على النص والحكم الذى دل عليه الا انه ما لا يتوقفان عليها اذ لم يثبت
واحد منهما ما بهما واذا لم يلزم دور على هذا التقدير لم يتجه اطلاق الاشتراط وتعين التخصيص بين
كون الزيادة منافية لمقتضى النص فيقع التعارض بين النص والاستنباط ويجب تقديم النص
وبين كونها غير منافية فلا تعارض بينهما ويعمل بهما جميعا فان قلت يلزم من تضمنها زيادة
قيد في العلة تضمنها زيادة حكم على ما أفاده النص فالدور لازم على هذا التقدير أيضا قلت هذا
ممنوع يؤيد المنع انه لو علت الحرمة في مثال العضد السابق بانه مطعوم مكبل لم يحصل زيادة
حكم مع تضمن العلة زيادة قيد الكبل على الطعم الذى أفاد النص عليه هكذا يظهر في هذا
المقام وما سلكه الشارح في تصوير المسئلة سبقه اليه غيره كالزركشى من شراح هذا الكتاب
وكغير العضد من شراح المختصر كالاصفهاني والمصنف وصاحب الجوهر الفريد ولم أر أحدا
نبه على مخالفة هذه الطريقة لطريقة العضد أو موافقة لها وعسى الله تعالى ان يزيدنا في ذلك
بيانا واذا علمت جميع ذلك علمت فساد قول الكوراني شرحا لكلام المصنف مانعه ومن
شروطها اذا كانت مستنبطة ان لا تتضمن زيادة على الاصل أى حكمه لانها انما تعلم وتؤخذ
من حكم الاصل فلما أثبت بها حكم الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص فلا مانع
من اثبات الريادة لها وعباد كرتين فساد ما اختاره المصنف من شرط المناقاة وقال لا تمدى
وسقط ما توهم من بناء هذا على أن الزيادة على الاصل نسخ وهو مذهب الحنفية اهـ ووجه
فساده أن اعتراضه هذا انما يأتى على طريق العضد وقد علمت انها خلاف طريق المصنف
وشراحه فلا معنى لحل كلامه عليها ثم الاعتراض عليه ولا منشأ لذلك الا الغفلة القاحشة وعدم

بان يدل النص على عليه
وصف ويريد الاستنباط
قيد اية منافيا للنص فلا
يحمل بالاستنباط

التمييز بين الطرفين وعدم الوقوف على مقصود المصنف بل ولا على نص يحبه فانه في شرح
 المختصر مع تصويره بتصوير الشارح لما ساق قوله وقيل ان نافق مقتضاه قال وهو الصحيح
 عندى وانما يتجه الاول لو كانت الزيادة على النص نسخا وليس كذلك عندنا اهـ وتأمل قوله
 وسقط ما توهم من بناء هذا الخ فانه من الفاظ يمكن سواها ان يذهب هذا الاشارة الى اصل المسئلة
 او الى ما اختاره المصنف لان المبنى على ما ذكره وانما هو اطلاق الشرط عن ذلك التقييد
 كما هو واضح من قول الشارح المحقق قال المصنف كالهندى وانما يتجه أى الاطلاق بناء
 على أن الزيادة على النص نسخ (قوله لان النص مقدم عليه) قال شيخنا العلامة ظاهرة صحة
 التعامل وان النص راجع وعبارة العوض وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ
 له فهو مما يكره على أصله بالابطال اهـ وواقفه شيخنا الشهاب حيث قال قضية هذه العبارة ان
 كلام الخ غير ان النص مقدم والذي في العوض ان العمل بالاستنباط حيثما يلزمه فادمانع
 من العمل به فليراجع اهـ (واقول) يظهر لى ان الاعتراض بما فى العوض تخلف فان ما فى العوض
 مبني على ان الزيادة نسخ وما ذكره الشارح تبعا للمصنف مبنى على انها غير نسخ وايضا فقد
 علمت اختلاف طريق المصنف والعوض واختلاف تصوير المسئلة عليهم ما وان المحذور على
 طريق العوض قد وقع على طريق المصنف فتأمل (قوله وانما يتجه) أى الاطلاق قال شيخنا
 العلامة وهذا الحصر ممنوع قال العوض ويشترط في المستنبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة
 على النص أى حكمي الاصل غير ما أثبتته النص لانها انما تعلم مما ثبت فيه مثاله لا يتبعها الطعام
 بالطعام الاسواء بسواها فعمله لحرمة بانه ربافها يوزن كالتقديدين فيلزم التقابض مع
 ان النص لم يتعرض له انتهى وواقفه على هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فانه اورد ما قبل
 التمثيل من عبارة العوض هذه ثم قال وقضية عدم الاتجاه مطلقا اهـ (واقول) يظهر لى أنه أيضا
 تخلف واشتباها لما تقدم من اختلاف طريقى المصنف والعوض ولزوم الدور على طريق العوض
 دون طريق المصنف فاطلاق عدم الاتجاه على طريق العوض للزوم الدور عليها لا يقتضى اطلاقه
 على طريق المصنف لعدم لزوم الدور عليها فتأمل ولا تكن من الغافلين نعم بقى ههنا بحث آخر
 وهو انه يظهر مما بيناه انه لا خلاف فى المعنى بين الطرفين وانه لم تشتمل واحدة منهما على ما يرد
 الاخرى وان التقييد محتاج اليه على طريق المصنف غير محتاج اليه على طريق العوض وحيث
 يتوجه ان يقال لا حاجة الى ما سلكه المصنف كالاتى وغيره لا مكان تصوير المسئلة بما قاله
 العوض فيستغنى عن التقييد ولا حاجة الى ما سلكه العوض لا مكان تصوير المسئلة بما قاله
 الشارح كالاصفهاى وغيره كما تقدم فيستغنى عن تضعيف التقييد اللهم الا ان يكون كل فريق
 قد قام عنده ان ما سلكه هو مراد التوم فعول عليه والله سبحانه أعلم (قوله خلافا لمن اكتفى
 بعلمية مبهم مشترك) قال شيخ الاسلام والكلام فى عدم جواز التعليل بالاحداثيين امرين
 فاكثرا اذا لم تثبت علمية كل منهما او منهما فلا ينافيه قوله ان من من الخلفى غير المحرم فرجه
 أحدث لانه اماما من فرج آدمى اولامس غير محرم لان كلام من المس واللمس يثبت علمية للحدث
 فى الجملة اهـ (واقول) هنا أمور الاول انه يدفع بما قاله قول الكل فى نسخة مانصه قوله خلافا
 لمن اكتفى بعلمية مبهم من امرين يقتضى ان الرابع انه لا يصح التعليل بمبهم من امرين او نحوهما

لان النص مقدم عليه (وفاقا
 للاتى) فى هذا الشرط
 بقية وغيره أطلقه عن هذا
 التقييد قال المصنف
 كالهندى وانما يتجه بناء
 على أن الزيادة على النص
 نسخ وهو قول الخنفية كما
 تقدم (و) من شروط
 الالحاق بالعلمة (أن تبين
 خلافا لمن اكتفى بعلمية
 مبهم) من امرين مثلا
 (مشترك) بين المقيس
 والمقيس عليه

من المحصور في عدد خاص وهو خلاف ما ذكره أصحابنا في تعليل الحدث بمن الرجل من الخنثى
فرج الرجال ومن المرأة من الخنثى فرج النساء فأنهم قالوا يحدث الماس إذا كان أجنبيا
وعلموا ذلك بأنه إما ماس فرج أو ماس أجنبي أو أجنبية انتهى وأما قوله في أخرى ما نصه قد
المبهم بكونه مشتركا بين المقيس والمقيس عليه فبيناه على أنه محل النزاع أما التعليل بهم غير
مشترك فقد اكتفى به أصحابنا في تعليل الحدث بمن الرجل من الخنثى فرج الرجال ومن المرأة
من الخنثى فرج النساء فأنهم قالوا يحدث الماس إذا كان أجنبيا وعلموا ذلك بأنه إما ماس فرج
أو ماس أجنبي أو أجنبية انتهى فهو مما يحتاج إلى التأمل لأنه إن أراد بكون التعليل بالمبهم
غير مشترك أنه لأصل هذا الحق به حتى يكون المبهم مشتركا بينه وبين ذلك الفرع لزم اثبات
الأحكام بمجرد التعليل من غير أن يتحقق هناك قياس وهو في غاية الاشكال لأن مجرد التعليل
خارج عن جميع أدلة الفقه المقبولة والمردودة وطالما توقفت في أن التعليل من أي أنواع
الأدلة حتى ظهر لي أنه إشارة إلى قياس وإن عسر بيانه فهو من نوع القياس وإن أراد بذلك أن
هناك أصلا يلحق به فكيف يصح الالتحاق مع عدم اشتراك العلة فليستأمل * والثاني أن ذلك المبهم
إن كان المراد به الأحاد الدائري القدر المشترك فهذا معين لمبهم فكيف يصدق عليه تصوير
المسألة وكيف يجري فيه التوجيه المذكور المبني على أنه لا تعين لذلك المبهم المشترك وأيضا فلا
يصح جعل القدر المشترك العلة إلا أن ثبتت عليه كل من الأمرين أو الأمور وهو خلاف صورة
المسألة كما علمته عن شيخ الإسلام وإن كان المراد به واحدا بخصوصه معينا في الواقع لكنه
لم يتعين في الظاهر فكان ينبغي ترجيح الاكتفاء به حيث علم وجوده وعليته في الأصل ووجوده
في الفرع إذ حيث علم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم فلا وجه لعدم الاكتفاء حينئذ
وإن لم تعين العلة لنا وإن كان المراد به واحدا من أمور لم تثبت عليه شيء منها لكن يحفل عليه
واحدا منها فهذا مما لا ينبغي ذهب أحد إليه إذ كيف يصح الالتحاق بالواسطة شيء ثبتت عليه
فلنحذر المسألة * والثالث أن قوله إذا لم تثبت عليه كل منهما أو منها ظاهره وإن لم تثبت عليه شيء
منهما أو منها بل أثبت عدم عليه كل منهما أو منها ولا يخفى اشكال الاكتفاء حينئذ وعدم
اتجاه فرض الخلاف في المبهم بل يتجه جريان هذا الخلاف في المعين إذ لا تفاوت بينهما على كلا
القولين على هذا التقدير بل الاشكال قائم أيضا إذا ثبتت عليه أحد الأمرين أو الأمور دون
الباقي إذ الجع حينئذ بالأحد الدائري يقضى إلى الاكتفاء مع انتفاء ما ثبتت عليه كما لا يخفى وقد
جعل الزركشي وغيره هذه المسألة هي التي ذكرها الصفي الهندي في نهاية بقوله قال بعضهم
يجوز الالتحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق العام وأطبق الجماهير على فساد من حيث أن
ذلك يقتضي ثبوت أحكام متناقضة في الفرع الواحد لأنه ما من فرع يفرض ألا يشبه أصولا
كثيرة متناقضة الأحكام في أوصاف عامة فلو جاز الالتحاق الفرع بالأصل بمجرد الاشتراك في
الوصف العام لجاز الالتحاق كل فرع بكل الأصول إذ ليس الحاقه ببعضها أولى من الحاقه
بالبعض الآخر حينئذ يلزم ثبوت الأحكام المتناقضة في كل واحد من القروع ولأن ذلك
يقضى إلى التسوية بين المجهول والعام في اثبات الأحكام الشرعية في الوقائع الحادثة لأنه
ما من عام جاهل يفرض ألا يعلم أن هذا الفرع يشبه أصولا من الأصول في وصف عام فيثبت

حكمه فيه لا شترأ كهما في ذلك الوصف العام واحتجوا بقول عمر رضي الله عنه اعرف الاشياء
والنظائر وقس الامور برأيت ويكفي في كون الشيء شبيها للشيء أو نظيره الاشتراك في وصف
واحد وقوله وقس الامور مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك فيحقق
به الشبهة والنظارة وجوابه منع تحقق الشبهة والنظارة بمجرد الاشتراك في الاوصاف العامة
فجو المذكورة والمعلومية والخبرية مع انه لا بعد أحد ههنا شبيها ونظيرا الا آخر بل لا بد من
الاشتراك بوصف خاص الى آخره انتهى وهذه العبارة ظاهرة ان لم تكن صريحة فيما تقدم
أيضا لكن في مطابقتها للتصوير المصنف المسئلة بالمبهم وتعليل الشارح المذكورة لا يخفى
فلتراجع المسئلة ولتحرر (قوله لان العلة منشأ التعدية المحققة للقياس) قال شيخنا العلامة
أي تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع المحققة للقياس اذ هو حمل معلوم على معلوم في حكمه
لمساواته في علته وهذا الحمل نفس التعدية فتكون التعدية محققة للقياس اذ هي نفس ماهيته
فان قيل اذا كانت التعدية محققة له لكونها ماهيته والقياس هو الدليل فاير المدلول
قلنا المدلول ثبوت الحكم لا اثباته وهذا التحمل الخارج عن حد المعقول أحوج اليه تعريف
القياس بالحمل المذكور اما من عرفه بما وافق لاصل في علة حكمه فلا حاجة الى هذا التحمل
اذ قوله التعدية محققة للقياس غير صحيح انتهى وقال شيخنا الشهاب قضية هذا أي قوله
المحققة للقياس انهم امن اركانه وليست منها كما مر اه (وأقول) أما الاول فان أراد بالتحمل
الذي ذكره مخالفة كون التعدية هي نفس القياس للظاهر من مغايرة المحقق للشيء لذلك الشيء
وقد اتحداهما فجوابه اننا لانسلم الاتحاد لظهور ان التعدية ليست الا مجرد حمل معلوم على معلوم
وهذا ليس تمام ماهية القياس بل غاية الامر انه من جملة اجزائه كما يعلم بتأمل تعريفه
الصريح في ان له معتبرات رائدة على ذلك وجزء الشيء محقق له بمعنى انه لا يتحقق بدونه وحينئذ
يبطل ما ادعاه من دعوى التحمل والخروج عن المعقول وان اراد به كون المدلول ثبوت الحكم
في الفرع فان كان وجه كونه محملا أن القياس الذي هو التعدية هو اثبات الحكم في الفرع
وصكون اثبات الحكم في الفرع دليلا على ثبوته فيه فعمل فان كان وجه التحمل انه أريد
بثبوته في الفرع ثبوته في نفس الامر فهو فاسد اذا لاثبات بمعنى ادراك الثبوت واعتقاده
ولا يلزم من اعتقاد الثبوت تحقق الثبوت في نفس الامر وان أريد به ثبوته بحسب الاعتقاد
فما له الى اعتقاد الثبوت الذي هو معنى الاثبات فيتحمل الدليل والمدلول فلا نسلم ان القياس هو
الاثبات المذكور لما تقدم أول الباب ان المراد بالحمل في تعريف القياس هو وجوب
التسوية في الحكم كما قاله المصنف والتسوية فيه كما قاله المصنف وصوبه الكرماني أو اعتقاد
المساواة كما قاله والدا المصنف والظاهر انه المراد من التسوية قاطعاً بان بمعنى واحد وحينئذ
فالدليل هو التسوية بينهما في الحكم بمعنى اعتقاد المساواة بينهما في الحكم على ما تقر والمدلول
هو ثبوت هذا الحكم في الفرع ولا عمل في هذا ولا خروج عن حد المعقول بوجه كما لا يخفى فان
التسوية أو وجوب التسوية غير ثبوت حكم الاصل في الفرع فلا عمل ولا خروج عن المعقول
أيضا نعم قد يستشكل المراد بالتعدية في هذا المقام لانه ان أريد بها ثبوت الحكم في الفرع فهذا
غرة القياس كما تقدم في عبارة السعدوني وظاهر غرة القياس تمايزه عنه فلا تكون محققة له اذ

لان العلة منشأ التعدية
المحققة للقياس الذي هو
الدليل ومن شأن الدليل
أن يكون معينا فكذا منشأ
المحقق له والمخالف يقول
المبهم المشترك يحصل المقصود
(و) من شروط الالحاق
بالعلة (أن لا تكون وصفا
مقدرا وفاقا للامام) الرازي
قال لا يجوز التعليل به خلافا
لبعض الفقهاء مثاله قولهم
الملك معنى مقدر شرعي في
الحمل اثره اطلاق التصرفات

المحقق للشئ لا يتأخر عنه ولا يحسب الرتبة كما لا يخفى وان أريد به اثبات الحكم في الفرع فهو متأخر عن القياس أيضا وقد تقدم أول الباب في كلام والد المصنف التصريح بأنه نتيجة القياس فلا يكون محققا له لما ذكره وان أريد به التسوية بينهم ما في الحكم فلا يخفى فساد ما إذا التسوية بين الأمرين في الحكم لا يعقل اتحادهما مع تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر لا قطع باختلاف هذين المفهومين وان أريد به شئ خارج عن جميع ذلك فينبغي تصويره ويحجب بان المراد به التسوية أو اعتقاد التسوية بينهم ما في الحكم قواكم فلا يخفى فساد قلنا ممنوع قولكم إذا التسوية لا يعقل اتحادهما مع التعدية قلنا هذا ساقط مع تفسيرنا للتعدية بالتسوية وانما كان يصح هذا لو قررنا ان التعدية شئ آخر مباين للتسوية ثم حكمنا بالاتحاد بينهما فلينأمل وأما الثاني فلان لم من لازم المحقق للشئ كونه من أركانه فان شروط وجود الشئ محققة له وليست من أركانه وكذا العلة العقلية محققة لها وليست من أركانه وهذا ظاهر ومن هنا يظهر منع قول شيخنا العلامة إذ قوله التعدية محققة للقياس غير صحيح فلينأمل (قوله وكأنه ينزع) يعني انه لما لم يمكنه منع التعديل بالملك لوقوعه في كلام أئمة الشرع احتاج إلى منع كونه مقدرًا ويظهر ان المراد انه يمنع كون الملك مع في مفروض التحقيق له في نفس الامر بل محجورًا باعتبار الاعتبار ويجعله مع في محققا شرعا في نفس الامر لا يوقف تحققه على اعتبار معتبر معه في ان في نفس الامر معنى هو معنى الملك شرعا لا أنه مع اعترافه بأنه لا تحقق له الا بحسب الاعتبار يجعله محققا شرعا فانه لا معنى لذلك ولا فائدة للعدول اليه وظاهر أن الذي يقوله في الملك يقوله في الحدث ونحوهما وصف بالتقدير فتضعيف شيخ الاسلام ما قاله المصنف كالامام بان جعل المقدر محققا لا يخبر به عن كونه مقدرًا وبأن كلام الفقهاء طافح بالتعديل بالمقدر كقوله في الحدث وصف مقدر قائم بالأعضاء يمنع صحة الملاحة حيث لا مريض فيه نظر ظاهر فلينأمل (قوله ومن شروط الالتحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار) قال الكوراني فان قلت قد تقدم من كلامه أن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوبًا وفاق خلافا لمجوز دليلين ثم قال ولا يشترط أيضا انتفاء نص على ما وافقه وقد ذكره هنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه فما التوفيق وما حاصل كلامه ألا وانما قلت قد ذكر المصنف في شرح المختصر أن النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع ان كان هو الدال على حكم الأصل بعينه فالقياس باطل إذ ليس جعل أحدهما أصلا والاخر فرعًا أولى من العكس لان دلالة النص فيه ما على السواء وأما أن يكون غيره بان يرد نص على ثبوت الحكم بخصوصه ثم يرد نص دال على أصل يشاركه الفرع في علة فهذه ما ينبغي على ان ترادف الأدلة على مدلول واحد ويجوز أن لا قالوا كثرون على جوازها وبهذا يظهر أن قوله ولا يكون منصوبًا بنص موافق هو الذي يتناول الأصل والفرع نص واحد وما جوزه ثانيا هو الذي يكون النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع غير النص الدال على حكم الأصل إلا أن تعليله في المتن لا يوافق مقتضوده لان جواز الثاني وفاق لمجوزي دليلين لأن منع الأول خلاف لهم لان القياس في الأول باطل فلا دليل الا بالنص فلو قال بشرط حكم الفرع أن لا يكون منصوبًا ويجوز بنص واجماع يوافقه وفاق لمجوزي دليلين على مدلول

انتمى وكأنه ينزع في
كون الملك مقدرًا
ويجعله محققا شرعا ويرجع
كلامه الى أنه لا مقدر له بل
به كإفهامه عنه التبريزي
فينتفي الالتحاق به كما قصده
المصنف (و) من شرط
الالتحاق بالعلة (أن لا يتناول
دليلها حكم الفرع بعمومه
أو خصوصه على المختار)
لا يستغناء عن القياس
حينئذ بذلك الدليل مثاله في
العموم حديث مسلم الطعام
بالطعام مثلا بمنزل فانه دال
على علة الطعام

واحد دخلا فالغزالي والا مدى سلم من هذا كله واستقام كلامه من كل وجه هذا وأما قوله
 وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه كلام آخر ساقه في شرط العلة لا تعلقه
 بما سبق لأنه من شروط العلة وما تقدم من شروط حكم الفرع انتهى ما قاله الكوراني بحرفه
 (وأقول) هو كما ترى من ركاز اللفظ وفساد المعنى والظاهر أنه قصد بالجمع بين كلامي المصنف
 الأول والثاني رد ما قاله الشارح المحقق من أن في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله
 أولا ولا يكون منصوصا فوقع في هذا الفساد الظاهر فإنه لا يخفى فساد قوله المصنف ولا
 يكون منصوصا بنص موافق على ما اذا تناول الأصل والفرع نص واحد لأن هذا مقدم في
 شروط الأصل حيث قال وأن لا يكون دايلا حكمه شامل لحكم الفرع فلا معنى لاعادته
 في شروط الفرع ومناقضته أقوله خ لا فالجوزي دايلا على ما اعترف هو به في قوله الا ان تعليله
 لا يوافق مقصوده الخ فكيف يسوغ لعادل جل بعض جملة على ما ينافي باقيا مع اعترافه بالمناقضة
 ثم يكلف مثل تلك التكاليف الركيكة السادسة لاجل مجرد الرغبة في مخالفة الشارح المحقق
 فيما قال فالصواب جل قول المصنف المذكور على نفي النص الذي يخص الفرع كم افع
 الشارح المحقق وغيره والحكم مخالفة ما في شرح المختصر لما في المتن وحينئذ ثبتت المخالفة بين
 كلامي المتن ويسقط هذا الجمع الذي توهمه الكوراني لمصنفه كلام المصنف وتحريره عن
 مواضعه ثم رأيتني قلت أيضا قول المصنف والشارح ومن شروط اللاحق بالعلة أن لا يتناول
 دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار إلى آخره يرد عليه أنه مستغنى عنه بموضعين
 سبق أحدهما قوله في شروط الأصل وان لا يكون دايلا حكمه شامل لحكم الفرع والآخر
 قوله في شروط الفرع ولا يكون الفرع منصوصا موافق ويجاب بأنه ذكر المواضع الثلاثة
 إشارة إلى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره في جانب كل من الأصل والفرع والعلة وحكمته
 بيان قوة خال القياس حيث عم أعني الخلال أركانه الثلاثة فإنه أبلغ مما يتعلق بواحد أو
 اثنين منها وإضافته إشارة إلى مناقشة من اقتصر على أحد المواضع الثلاثة بأنه لا يتعين ومثل
 ذلك مما يقصد للامتنع كثيرا كما لا يخفى على المتابع على أنه يمكن أن يتناول دليل العلة حكم
 الفرع ولا يكون ذلك الدليل ناسا على حكم الفرع كان يقال الربا في البر والعلة الطم وهذه علة
 الربا في كل مطعم ثبت فيه الربا فليتأمل انتهى (قوله فلا حاجة في إثبات ربوية التفاح
 الخ) قال شيخنا الشهاب من هنا تعلم أن قول الفقهاء في الفروع نص في الحديث على البر
 ويقاس عليه ما في معناه من المطاعم غير صحيح نظر إلى هذا الشرط اه (وأقول) قد علمت مما
 سبق أن الجمهور على خلاف هذا الشرط وان المصنف يرجح ذلك في شرح المختصر وكلام
 الفقهاء المذكور يبنى عليه فهو صحيح أي صحيح (قوله والصحيح لا يشترط القطع بحكم الأصل
 الخ) فيه أمران أحدهما أنه لا يقال لأحاجة لذلك لأنه مستفاد من قوله السابق فان كانت
 قطعية قطعية أو ظنية فقياس الادون لا نأقول هذا غلط واضح أما ولا فلان المذهب كور
 هناك قطعية القياس وان كان حكم الأصل ظنيا كما صرح به قول الشارح هناك فان كان
 دليلا ظنيا كان حكم الفرع كذلك فشرطوا في قطعية القياس القطع بعلة الشيء في الأصل
 والقطع بوجوه ذلك الشيء في الفرع أعم من أن يكون حكم الأصل قطعيًا أو ظنيًا ومن غير

فلا حاجة في إثبات ربوية
 التفاح مثلا إلى قياسه على
 البر بجماع الطم للاستغناء
 عنه بعموم الحديث ومثاله
 في الخصوص حديث من
 جاء أو رغب فليتبوا فإنه
 دال على علية الخارج
 النجس في نقض الوضوء فلا
 حاجة للحقن في قياس النجس
 أو الرغاف على الخارج من
 السيلين في نقض الوضوء
 بجماع الخارج النجس
 للاستغناء عنه بخصوص
 الحديث والخالف بقول
 الاستغناء عن القياس
 بالنص لا يوجب الغاء لجواب
 دليلين على مدلول واحد
 والحديث رواه ابن ماجه
 وغيره وهو ضعيف والصحيح
 أنه (لا يشترط) في العلة
 المستنبطة (القطع بحكم)
 الأصل

تقييد الالة بالمنصوصة والمستنبطة وظنية القياس أي وان كان حكم الاصل قطعيًا فشرطوا
في ظنيته أن يظن عامة الشيء في الاصل وأن قطع بوجوده في الفرع من غير تقييد للالة بما ذكر
أيضا والمذكور هنا أنه لا يشترط في الالة المستنبطة القطع بحكم الاصل ولا بوجود الالة
في الفرع فلا يتوقف صحة الاستنباط على ذلك فإين أحدهما من الوجهين من الآخر وأما ثانيا
فلو قلنا إلى هذا الوهم لكن تقسيم القياس إلى قطعي وظني ليس فيه تصريح باعتبار كل منهما
حتى يستفاد من التقسيم صريح بعدم اشتراط القطع بحكم الاصل وبوجود الالة في الفرع
وأما ثالثا فلو قلنا أيضا لكن لا يستفاد مما سبق ثبوت هذا الخلاف المذكور هنا (لا يقال) كان
يمكن الإشارة إليه عقب ما سبق (لأننا نقول) ذكره استقلاله بالبلغ في وجوده حيث يكون مرده
بالقصد والاستقلال فليست أمثل والثاني قال الكمال تبع المصنف ابن الحاجب في ذكر هذا في
شروط الالة ولا يخفى في أنه أليق بشروط حكم الاصل وعلى الالقي يرى شيخنا في تحريره
(وأقول) جواب هذا أن المصنف أراد التنبيه على صحة عدمه في شروط الالة ودفع ما يتوهم من
ألبيته بشروط حكم الاصل من أنه لا يصلح عدمه في شروط الالة وهكذا يجاب عن قوله وأما
قول المصنف كالمختصر ولا القطع بوجوده في الفرع فهو وأليق بشروط الالة منه بشروط
الفرع فليست أمثل (قوله بان يكون دليلا قطعيًا الخ) قال شيخنا العلامة كون الدليل قطعي المتن
لا يتسبب عنه القطع بدلوله لأن قطعي المتن ظني الدلالة اه (وأقول) هذا منه مبني على أن
الشارح أراد بالدليلا قطعيًا متن فقط وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة إليه بل واز أن يكون
أراد قطعي الدلالة أيضا وأن يكون من في قوله من كتاب أو سنة تبيضة لا يائية فان فيها ما هو
قطعي الدلالة ولو بهونه القرائن بل يجب حل كلامه على ذلك ليوافق بقية كلامه كقوله بل
يكفي الظن بذلك فان الظن انما يقابل قطعية الدلالة دون مجرد قطعية المتن كما هو ظاهر والعجب
من قول الشيخ لأن قطعي المتن ظني الدلالة ومما به لأن قطعي المتن قد يكون ظني الدلالة أولا
يجب أن يكون قطعي الدلالة أو نحو ذلك اللهم إلا أن يكون في النسخة الواقعة لي من كلامه
صقم (قوله من كتاب أو سنة متواترة) قال شيخ الاسلام أي أو إجماع قطعي اه ويمكن أن
يوجهه استقراط الإجماع بأن الاستنباط انما يكون في الحقيقة من مستنده اذ القرض أن
لا إجماع على الالة فليست أمثل (قوله ولا انتفاء مخالفة مذهب الصمائي) أي مذهبه في الفرع أي
لا يشترط في صحة الالة المستنبطة أن لا تقتضي خلاف ما هو حكم الفرع عند الصمائي لأن
الظاهر أنه أخذ هذا الحكم من هذا النص لعله استنبطها منه غير هذه الالة فيقدم على غيره
وسمائي جواب ذلك في قول الشارح وأما مذهب الصمائي الخ وحاصله كما هو ظاهر منه أن
مذهب الصمائي غير حجة ولا يجب اتباعه فيه ولا بضرنا أخذه من هذا النص واستنباطه علة
أخرى منه تقتضي ما ذهب إليه لأن ذلك أجمع أدمته لا يجب اتباعه فيه لأن قوله ليس حجة سلمنا
أنه حجة لكن لأننا لم أخذ مذهبه من هذا النص لعله استنبطها منه بل يجوز أن يكون أخذه
من دليل آخر لعله استنبطها من ذلك الدليل الآخر وأما قوله والخصم يقول الظاهر استناده
إلى النص المذكور فقد يجاب عنه بمنع أن الظاهر ذلك وبجارية العضم موافقة لهذا الحاصل
فإنه قال ومنها أي ومن الأمور التي اشترطت في الالة وأنها لا يشترط انتفاء مخالفتها أي مخالفة

بان يكون دليلا قطعيًا من
كتاب أو سنة متواترة ولا
انتفاء مخالفة مذهب
الصمائي أي مخالفتها له
(ولا القطع بوجودها في
الفرع) بل يكفي الظن بذلك
وبحكم الاصل لأنه غاية
الاجتهاد فيما يقصده العمل

العلّة أي مخالفة مقتضاها المذهب الصحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي
 لعلّه مستنبط من أصل آخر ثم قال ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر أخذ من
 النص والاحتمال أي احتمال كون مذهب الصحابي لعلّه مستنبط من أصل آخر لا يدفع
 الظهور أي ظهور أخذ من النص انتهى وأما قول الزركشي في تقريره هذا الشرط وتبعه
 العراقي مانعه شرط بعضهم أن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي وهو أيضا باطل لانه ليس بحجة
 وبمقدّر كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس اهـ فلا يوافق هذا الحاصل الذي تقرّر عن
 الشارح كالعضد نعم بقي أن يقال عليه ان احتمال أخذ من أصل آخر لا يدفع به الاشكال لان
 التسفرّج على تسليم أن مذهبه حجة فأخذ من أصل آخر به ارض أخذ كم من هذا الاصل
 فالحاصل أن أخذ ما من هذا الاصل في دفع أخذ كم منه أو من أصل آخر فيه عارض أخذ كم
 ويحتاج للمبرج فليقتل (قوله والمخالف) أي في الاكتفاء بظن وجودها في الفرع وبحكم
 الاصل وعبارة العضد من شرط القطع في حكم الاصل وجود العلة في الفرع نظرا الى أن
 الظن بضعف بكثرة المقدمات فرعا بضمحل اهـ وقوله بكثرة المقدمات كان المراد بالمقدمات
 ظن حكم الاصل وظن عناية الوصف فيه الحاصل بالاستنباط وظن وجودها في الفرع فيكون
 المراد بالكثرة ما زاد على أقل التسعده وهو اثنان وذلك حاصل في الثلاثة وهذا ان كان
 الاستنباط من الحكم المظنون لا يفيد الا الظن فان تصور افادته القطع أريد بكثرة المقدمات
 ظن حكم الاصل وظن وجود العلة في الفرع فيكون المراد بالمقدمات وبكثرتها ما فوق الواحد
 وقد يقال اثبات الحكم في الاصل من دليل الظني قد يتوقف على مقدمات ظنية فيتحقق
 بانضمامها الى ظن وجود العلة في الفرع مقدمات كثيرة بلا تكلف وقوله فرعا بضمحل ان
 ادعى غلبة اضمحلاله أو كثرته فهو ممنوع أو احتماله في الجملة لم يؤثر على أن ضعف الظن عند كثرة
 المقدمات غالبا أو كثيرا ممنوع أيضا (قوله أما انتفاء المعارض) قال السكّال قد مر أن اللائق
 الاكتفاء بهذا عن قوله فيما مر وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض الخ اهـ (وأقول) قد
 مر جواب ذلك فراجع (قوله والمعارض هنا وصف صالح للعلية الخ) قال شيخنا العلامة
 صادق على كل من وصي أصل القياس المركب الاصل وقد مر أنه غير مقبول عند غير الجدلين
 فقوله هنا مبني على التعليل بعلمين يناهيه فتأمل وقد يجاب بأن قوله أولا غير مقبول أي على
 النقص والسكّال هنا في تحقيق المعارضة انتهى (وأقول) ما ذكره من الجواب صحيح واضح
 ولا يناهيه قول المصنف ولكن تؤل الى الاختلاف الخ حيث دل على أن الكلام بين المختلفين
 لانه لا يلزم من كون الكلام بينهما أن يكون المقصود بيان حال استدلال أحدهما على الآخر
 بذلك القياس وأنه ناهض عليه أو لا بل يجوز مع ذلك أن يكون المقصود بيان أن ابداء المعارض
 منهما وصفا غير ما ابداه المستدل محتملا لان يكون علة مستقلة دونه أو جزءا مانعا من ثبوت
 الحكم بمجرد ما ابداه المستدل بدون بيان علية أو استقلاله والحاصل ان هذا فرض أحدهما
 أنه هل يكفي في الزام النقص بالقياس موافقته على حكم الاصل مع مخالفة فيما علة به المستدل
 والثاني أنه هل نهقل المعارضة بغير المناهية فيحتاج المستدل الى ترجيح وصفه فالعارض فيما مر
 بيان الاول وفيما هنا بيان الثاني كما يصح بذلك من مبيع المصنف ولا غبار في ذلك على المصنف

والمخالف كأنه يقول الظن
 بضعف بكثرة المقدمات
 فرعا بضمحل فلا يكفي وأما
 مذهب الصحابي فلا يس بحجة
 وعلى تقدير حججه فذهبه
 الذي خالفه العلة المستنبطة
 من النص في الاصل بان
 علل هو غيرها يجوز أن
 يستند فيه الى دليل آخر
 والنقص يقول الظاهر
 استناده الى النص المذكور
 (أما انتفاء المعارض) للعلية
 بالمعنى الا ترى له (فبنى على
 التعليل بعلمين) ان قلنا
 يجوز وهو بأي الجهور كما
 تقدم فلا يشترط انتفاء
 ولا فيشرط (والمعارض
 هنا) بغير لافه فيما تقدم
 حيث وصف بالنفاي
 (وصف صالح للعلية

ومن وافقه على الجمع بين الموضعين كإحدى الحاجب فليتنامل (قوله وصف صالح للعلية
 كصلاحية المارض الخ) فيه أمران أحدهما أن المتبادر منه أن المراد أنه صالح للاستقلال
 بالعلية وهو المتبادر من قول الشارح أيضا وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين
 إلى ترجحه على الآخر إذ لا يظهر ترجيح أحدهما على الآخر أو إبداء المعترض ما ادعى أنه حزه
 العلة لا يتكلف بأن يراد إلى ترجحه بمعنى ترجيح استقلاله على اعتبار الآخر جزأ ولكن
 ذكر العضة ما يفيد أن وصف المعترض تارة يصلح علة مستقلة وتارة يصلح جزء للعلة حيث قال
 معنى المارضضة في الأصل هو أن يبدى المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلة أو غير مستقلة
 بل جزأ أما المستقل فيجتمعل أن يكون علة مستقلة دون الأول وأن يكون جزءا فهو مع
 الأول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل إلحاح بالاول وعدم مثاله أن يعال حجة الربا
 بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقل فيجتمعل أن يكون جزءا للعلة فينبغي استقلال
 الأول مثاله أن يعال القصاص في المحدد بكونه قذرا عدا ونا فيعارضه بكونه بالجارح
 فانه لما جاز أن تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قيد بكونه بالجارح لم يتعد إلى المنقل ثم
 اختلف في قبول هذه المعارضة واختار قبولها الخ وقال صاحب الجوهر القريدي في شرح
 المختصر ولا يخفى عليك أن المعارضة هنا ليس المراد بها العلة المتقضية بخلاف ما يريد
 المستدل كما يفهم من الداليل المتعارضين بل العلة الصالحة لأن يتعلق بها الحكم كما صلت علة
 المستدل وينشأ عنها الاختلاف في الفرع لا في الأصل فإذا اتفقنا على أن البربروي
 واعتل أحدهما بالطعم وبين وجه مناسبتها كان للمعترض أن يقول لم لا تعاقب بالكيل أيضا وهو
 أيضا مناسب ويبيّن ذلك وإذا الاست مناسبتهم ما وضع أن التعلق بأحدهما وترك الآخر تحكم
 قال قاضي القضاة تاج الدين رحمه الله هذا ما فهمته من عبارة الكتاب وهي قلقة عاصية انتهى
 ويمكن جعل عبارة المصنف والشارح على ما يوافق ذلك بنوع تكلف وقد يؤيده قوله الآخر
 وبيان استقلال ما عدا ما في صورة كإسباني بيانه أنه فيه إشارة إلى تصوير المعارضة بإبداء أن
 وصف المستدل جزءا للعلة وما أبداه المعترض جزؤها الآخر والثاني أنه قد يستشكل أمثال
 ذلك بناء على أن العلة بمعنى المعرف أو ما من وصف الأول يصلح أن يكون معرفا إذا لمعنى لكونه
 معرفا لأن الشارح نصبه إمامة على الحكم وما من وصف الأول يصلح لذلك إذا التعريف على
 هذا أمر وضعي فأي وصف وضع علامة كان معرفا فأي حاجة إلى اعتبار الصلاحية وأي معنى
 لا اعتبارها ويحجب ذلك لأن للعلة وإن كانت بمعنى المعرف شروطا كالظهور والانضباط
 وبأن العلة لا طريق غالبا إلى استنباطها ومعرفة أن الشارح ضبطها بالصلاحية ومناسبتها
 فليتنامل (قوله وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه الخ) قال شيخنا العلامة ابن هدام في على
 اشتراط انتفاء المعارض وأما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما ماعلة اه (وأقول) ما ترجاه
 الشيخ ظاهر المقتضى جدا وهو قضية ما صرح به المصنف تبع الإمام الحرمين والآمدي وغيرهما
 من بناء انتفاء المعارض على التعليل بعلمين إذ هو مصرح بأن قبول المعارضة وما يترتب عليه
 كالاختياج إلى جوابا مبني على امتناع التعليل بعلمين كما أن امتناعها مبني على جوازها ومن
 لازم امتناعها عدم الاختياج إلى الترجيح كما هو معلوم وعبارة الآمدي في الأحكام وقد

كصلاحية المعارض) بفتح
 لراء لها وإن لم يكن مثله
 من كل وجه غير مناف له
 فالنسبة إلى الأصل (ولكن
 يؤول الأمر إلى الاختلاف)
 بين المتناظرين في الفرع
 (كالطعم مع الكيل في البر)
 فكل منهما صالح للعلية
 الرباقية (لا ينافي الآخر)
 فالنسبة إليه (ويؤول) الأمر إلى
 الاختلاف بين المتناظرين
 (في التفاح) مثلا فعندنا هو
 ربوي كالبزبع - العلة الطعم
 وعند الخصم المعارض بأن
 العلة الكيل ليس بربوي
 لا انتفاء الكيل فيه وكل
 منهما يحتاج في ثبوت مدعاه
 من أحد الوصفين إلى
 ترجحه على الآخر

اختلف الجدلون في قبوله اى اعتراض المعارضة فذهب من رده بناءً منه على أنه لا يمنع تعليل
 الحكم الواحد بعلمين ثم قال ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار وذلك لأنه
 اذا وجد في الاصل وصفان فاما أن يكون كل واحد علم مستقل اولاً يكون كذلك لا جازاً أن
 يكون كل واحد علم مستقل لما سبق تقريره في امتناع ذلك سواء كانت العلة بمعنى الامارة او
 الباعث وان كان القسم الثاني فاما أن يكون الحكم ثانياً لما ذكره المستدل لا غيراً وما ذكره
 المعارض لا غيراً ولهما جميعاً بحيث تكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما مجزأها
 لا جازاً أن يقال بالاول ولا بالثاني فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل والغاء الآخر مع
 تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعدية الحكم
 من الاصل الى الفرع وبتقدير تساوي الاحتمالات فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير
 أن تكون العلة ما ذكره المعارض وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من
 الوصفين وانما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غيراً ولا يخفى أن وقوع احتمال من
 احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ومع ذلك فالتعدية تكون ممتنعة لكن
 بشرط أن يكون ما أبداه المعارض صالحاً للتعليل اولاً دخوله فيه والا فلا معارضة اه
 وهي كما ترى دالة على بناء قبول المعارضة على امتناع التعليل بعلمين فانه رددين أن يكون
 كل واحد منهما علم مستقل وأن لا يكون ثم صرح بامتناع القسم الاول ورد في القسم
 الثاني واستنتج منه القبول فدل على أنه لو كان القسم الاول جازاً لا تنفي القبول (فان قلت)
 لانسلم أن بناء المصنف انتفاء المعارض على التعليل بعلمين يدل على بناء قبول المعارضة من
 الخصم على المتع لأنه محمول على قيام المعارض للمستدل بدون وجود خصم يعارض به فان
 قلنا بامتناع التعليل بعلمين أثر والا فلا وهذا لا يدل على أن المعارضة من الخصم كذلك (قلت)
 حله على ما ذكرناه له ولو أثر المعارض مع الخصم أثر بدونه اذ لا وجه للفرق بينهما اذ لا معنى
 لتأثير المعارض الاحتمال عليه وهذا لا فرق فيه بين وجود الخصم وعدمه (فان قلت) قد علم
 مما تقدم عن العضد وغيره أن كلام من وصفى المستدل والمعارض يحتمل أن يكون علم مستقل
 دون الآخر وأن يكون جراً من العلة ولا مرجح لواحد من الاحتمالين فكيف يمكن مع ذلك
 استغناء المستدل عن المرجح بل او عن بيان الاستقلال قلت صرح المصنف في شرح المختصر
 بأنه حيث وجد وصفان مناسبان جلاء على الاستقلال وجاز التعليل بكل منهما عندهما يجوز
 التعليل بعلمين ولا أثر لذلك الاحتمال فقد قال في الجوهر القريدين نقل عنه ما نصه فان قلت تجوز
 العلمين المستقلين لا يوجب القضاء على كل وصفين اجتماعاً بالاستقلال في العلية بل وان
 تكون العلة أحدهما أو أنهما مجزأهما والعلة مجموعهما والاستقلال واذا تساوت هذه
 الاحتمالات لم يقض بواحد منهما بخصوصه الابدليل (لا يقال) اذا كانت احدهما أجل وأنب
 من الاخرى فلم لا ترجح لانا نقول انما ترجح الاجل عند التناهي ولا تنافي بينهما لا مكان اعمالهما
 بالجزئية والاستقلال وان العلة أحدهما قلت من علل بعلمين قضى بالاستقلال حيث وجد
 وصفين مناسبين اذ مجرد المناسبة يوجب ظن العلية واجتماع علمين على هذا الرأي لا يستحيل
 فن ظن أن التعليل بعلمين يتوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال على القضاء عليهما

بذلك الى أن يقوم دليل عليه فهو من البعيدين عن معرفة أصول الفقه وقد أفصح الآمدى
 رحمه الله تعالى في كتابه منتهى السؤل بذلك حيث قال وأن لا تكون المستنبطة اها معارض
 في الاصل لا وجوده في الفرع الاعلى رأى من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين فاقضى ان
 من يجوز علمتين لا يشترط ذلك اذا كان معنى المعارض غير المنافي وهو مراد الآمدى رحمه الله
 تعالى بالمعارض الى أن قال في تمة كلام ذكره فان المعارض اذا لم يناف وجوزنا التعليل بعلمتين
 فلا يقدح بل اريب اه ويتحصل عن ذلك كله انه حيث وجد وصفان مناسبان جاز التعليل بكل
 منهما بانفراد بناء على جواز التعليل بعلمتين وان احق أن تكون الالهة أحدهما دون الآخر
 وأن تكون مجموعهما وان لم يقيم دليل على استقلال كل منهما وان قيام المعارض لا أثر له سواء
 وجد خصم أو لا بناء على الجواز المذكور ولا يخفى أنه على هذا يشكل اطلاق ابن الحاجب
 ومن تبعه كالمصنف ان المختار قبول المعارضة مع اختياره الجواز المذكور ثم رأيت ما سبقت
 للشارح في القواعد في القسم الثاني من التائير من بناءه قول المصنف هناك وحاصله معارضة
 في الاصل على جواز التعليل بعلمتين وحكمهم بسوءه في هذا البناء وجوابنا عنه بتوجيه صحة
 القدح بمجرد ابداء المعارض وان جوزنا التعليل بعلمتين وهو موافق لظاهر قوله هنا وكل منهما
 يحتاج في ثبوت مدعاه من احد الوصفين الى ترجيحه على الآخر ومقتضى الحمل هذا على
 ظاهره وتوجيهه بما يناء هناك فله يفرق بين ابداء الخصم للمعارض فيقدح وان جوزنا
 التعليل بعلمتين وقيام المعارض للمستدل من غير وجود خصم فلا يقدح بناء على ما ذكر
 والفرق ممكن فان الدليل مع احتمال استقلال وصف المعارض دون وصف المستدل او جزئية
 وصف المعارض وان جوزنا التعليل بعلمتين لاسيما الى انه موضعه على الخصم وان صح اثبات
 الحكم به في حد نفسه ويحمل ما تقرر عن المصنف على غير المعارضة (قوله ولا يلزم المعارض
 نفي الوصف) قال السكوراني وفي عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفي الوصف وحذف المصنف
 لفظ البيان ناقلا عن والده أن النفي جاء لازما ومتعديا فاذا كان لازما فهو وصف الشيء المنفي
 وان كان متعديا فهو فعل المعارض هكذا نقل عنه وأنت خير بان لزوم البيان عند القائل
 بلزومه لا يتفاوت سواء كان النفي فعل المعارض او وصف الشيء بمعنى الاتقاء لأن كلامهما
 لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة وقال اذا كان
 النفي بمعنى الاتقاء فالاثبات بمعنى الثبوت فهو ما نقيضه وان كان فعل المعارض فيقابلة
 الاثبات فهو ما ضد ان وهذا كلام من لم يدرك معنى الضر والنقيض لأن الضدين هما الامران
 الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة فالنفي باي معنى أخذ لا يكون
 ضد الاتقاء الوجودية بل كلا المعنيين من قبيل الايجاب والسلب فهما نقيضان ولم يرض
 بما خبط حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن اه (وأقول) ما أسبقه في هذا الكلام بقول القائل
 وكمن قائب قولهما

وذلك لانه أراد ببعض الشارحين العلامة الزركشي وقد قال مانصه وانما قال المصنف
 نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره لنسكتة حكاهما عن والده
 رحمه الله وهي أن النفي في اللغة معنيان أحدهما فعل القائل بقول نقيض الشيء فالتنفي

(ولا يلزم المعارض نفي
 الوصف) الذي عارض به

وهذا هو أظهر المعنيين والثاني نفس الاتفاق تقول في الشيء هكذا سمع من اللغة وعلى
هذا المعنى الثاني يكون الاثبات والنفي تقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد
بالاثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الاتفاق وأما إذا أردت بالنفي نفياً للشيء وبالاثبات
اثباتاً له فيكونان ضدّين لا تقيضان لأنك قد لا تنفي ولا تثبت إذا ثبت هذا فقول في الوصف
أحسن من قوله بيان نفسه لأن ابن الحاجب أراد بالنفي الاتفاق وأظهر معنييه خلافه
والمصنف أراد أظهر معنييه فلذلك لم يحتج إلى إقظ بيان فكان أخصر وأحسن ولا يقال إن
ابن الحاجب وغيره أرادوا بالنفي فعل الفاعل لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى لفظة بيان
بل كانت حشواً اهـ وحينئذ نقول أما قوله ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً ومتعدياً إلخ
فليس المقصود بنقله المصنف عن والده هو التفرقة بين اللازم والمتعدي في لزوم البيان
وعدمه كما توهمه الكوراني فاعترضه بقوله وأنت خير إلخ فإن هذا غلط في الفهم عنه
لأنفسه لا الغلظة الفاحشة وعدم التأمل بل المقصود به ما ذكره الزركشي بقوله إذا ثبت
هذا فنقول في الوصف أحسن من قوله بيان نفسه إلخ فهو قاطعة ترجيح عبارته على عبارة ابن
الحاجب وبيان نكتة العدول عنها وأما قوله وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة إلخ
فاعلم أنه من الباطل الصريح والجفاف الصريح وذلك لأنه لا ينبغي أن المناسب للمعنى النفي
بالمعنى المصدرى أحداً من أنما ذكر ما يدل على الاتفاق كما أن معنى الاثبات بذلك المعنى ذكر
ما يدل على الثبوت وأما الحكم بالاتفاق أي التصديق به كما أن الاثبات الحكم بالثبوت أي
التصديق بالثبوت ومعلوم أن كلام من الذي كره التصديق المذكورين أمر وجودي أما الذي كره
فلأنه عبارة عن النطق بالدال والنطق أمر وجودي لا عددي وأما التصديق فلأنه علم والتحقيق
في العلم أنه كيفية والكيفيات من الموجودات وأن كلام من الذي كرهين أو النصديقين
أمران وجوديان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة إذ لا يتصور في أمر واحد من
جهة واحدة أنه ذكر ما يدل على الاتفاق وذكر ما يدل على الثبوت ولأنه التصديق بالاتفاق
والتصديق بالثبوت فكون النفي والاثبات بالمعنى المصدرى فيهما ضدّين مما لا إشكال فيه ومن
ثم صح ارتفاعهما إذ قد يتفق كل من الذي كرهين وكل من التصديقين والضدّان يصح ارتفاعهما
وإن لم يصح اجتماعهما ولو كانا تقيضين كما زعمه ما صح ارتفاعهما إذا التقيضان لا يصح
ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما ولما لم يمد الكوراني المراد بالنفي والاثبات بالمعنى المصدرى
قلدهم وهو سهو فوقه فيما وقع وقال ما قال وهذا بخلاف النفي والاثبات بمعنى الاتفاق
والثبوت فإنهما تقيضان لأن معنى الاتفاق هو عدم ثبوت الشيء وعدم الثبوت مناقض للثبوت
بلا إشكال فتقوله وهذا كلام من لم يدرك الضد والتقيض تقول قبيح وتهور صريح وقوله فالنفي
بأي معنى أخذ لا يكون ضدّ الخ باطل بلا شبهة لما بين بالأمز يدعيه للعاقل وأما قوله ولم يرض
بما خبط فهو مبني على تقوله وتهوره وقد ظهر بطلانها وأنه لا خبط من العلامة بل ليس الخبط
إلا في نسبة إلى الخبط وكل أنام بالذي فيه ينضح وأما قوله حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن
فيقال عليه قد وجه أحسنيتها بوجهين لأشبهتهما بالعاقل ولا يرتاب فيهما إلا غافل أحدهما أن
النفي فيها معناه الأظهر وفي عبارة ابن الحاجب معناه غير الأظهر واستعمال اللفظ في معناه

أي بيان انتفاء (عن الفرع) مطلقا ٦٨ لمصداق مقصود من هاتم ما جعله المستدل العلة بمجرد المعارضة وقيل يلزمه ذلك

مطلقا ليقيد انتفاء الحكم
عن الفرع الذي هو المقصود
(وثانها) يلزمه ذلك (ان
صرح بالفرق) بين الاصل
والنسخ في الحكم فقال
مثلا لا ينافي التفاح بخلاف
البرو عارض عليه الطم فيه
لانه يصريح بالفرق التزمه
وان لم يلزمه ابتداء بخلاف
ما اذا لم يصرح به (ولا)
يلزمه أيضا (ابتداء اصل)
يشتمل لما عارض به بالاعتبار
(على المختار) وقيل يلزمه
ذلك حتى تقبل معارضته
كان يقول العلة في البر الطم
دون القوت بدليل الملح
قالتفاح مثلا ربوي ورد
هذا القول بان مجرد
المعارضة بالوصف الصالح
للعلة كاف في حصول
المقصود من الهدم
(والاستدلال الدفع) أي دفع
المعارضة باوجه (بالمنع)
أي منعه وجود الوصف
المعارض به في الاصل كان
يقول في دفع معارضة
القوت بالمعقول في ثبوت
كالجوز لان لم يمكن لان
العبرة بعادة زمن النبي صلى
الله عليه وسلم وكان اذ ذلك
موزونا او معدودا (والقدح)
في علية الوصف المعارض
به ببيان خفائه او عدم
انضباطه (وبالمطالبة)
للمعترض (بالتأثير والشبه) لما عارض به

الظاهر أحسن من استعماله في غير الاظهر وثانها ان عبارة المصنف أخصر لحذف لفظ
البيان لاستغنائه عنه بسبب استعمال النبي في معناه الاظهر والاخصرية منية عند كل منهما
لكون الاختصار مقصودا كما هو معلوم ولا شبهة ان عنده أدنى عقل في اقتضاء هذين الوجهين
حسنا ومنيتها فالمنارعة مع ذلك في الاحتمية لامتناعها الا انطما من البصيرة وانطفاء
السريرة والله المستعان على ما تصفون واذا علمت جميع ذلك علمت أن الكوراني لم يرد في هذا
المقام على الخط وكسر القوارير (قوله أي بيان انتفاءه) هو كما لا يخفى تفسير للنفي فهو إشارة
الى أن المراد به المعنى المصدري المتعدي وليس إشارة الى جملة على معنى الانتفاء مع تقدير لفظ
البيان كما توهمه الكمال عنه من غير شبهة لذلك التوهم (قوله ولا مستدل الدفع بالمنع والقدح
الخ) قال الزركشي للمستدل دفع المعارضة بوجوه أولها منع وجود الوصف في الاصل ثانيا
القدح في الوصف بان يقول ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعطل به او غير منضبط او غير ظاهر
او غير وجودي ونحوه والمراد به هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها وليس المعنى به
مطلق القدح في الدليل عليها واللام يعطفه على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير
وما بعده ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحا خاصا هو المقصود ونقله (وأقول) لا يخفى أنه يصح أن
يدخل في قوله ونحوه منع فهو ظهور الوصف المعارض به او انضباطه وان صح أن يشمل المنع
ذلك أيضا وهذا غير بيان خفائه او عدم انضباطه وأنه أراد بقوله واللام يعطفه عليه أنه لو أراد
بالقدح مطلق القدح لكان الظاهر أنه لا يعطفه على المنع لعدم الحاجة حينئذ الى عطفه
لاستغنائه عن ذكر المنع بدخوله في القدح ولم يرد أنه لو أراد مطلق القدح امتنع ذلك العطف
اظهار جواز عطف العام على الخاص والحاصل انه جعل العطف قرينة ظنية على أنه أراد
بالقدح ما لا يشمل المنع لان الظاهر من العطف المبينة وان قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده
أي ما قدح كالمنع وان قوله ومن هذا العطف اما أن يراد به عطف القدح على المنع ووجه
العلم ما أشيرنا اليه من أن الظاهر من العطف هو التباين وان جاز خلافه واما أن يراد به عطف
القدح على المنع وعطف ما بعد القدح أيضا كما يشير اليه قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده
وان قوله يعلم أنه أراد قدحا خاصا أي لا يشمل المنع والمطالبة وما بعدها كما هو الظاهر من
العطف كما تقرروا واذا علمت ذلك ظهر لك ما في قول الكوراني واعلم أن عطف القدح في الوصف
على المنع من عطف الخاص على العام لان القدح منع مقدمة معينة مثل منع كون الوصف
ظاهرا أو منضبطا ويسمى عند المناظرين نقضا تفصيليا والمنع قد يكون بنقض اجمالي كما
يقول المعارض دليلك ليس تمام وهذا يحتمل أن يكون لعدم الوصف رأسا او تخفائه مع وجوده
او لخلل آخر في مقدمة من المفستحات المعبر عنها في الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر
بخلاف الثالث والرابع لاستقلال كل منهما ولذا أعاد الجار وبعض الشارحين غفل عن
رجوع القدح الى المنع فجعله طريقا عاما مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص لان المنع أيضا قدح
وله خبط كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه اه فقله واعلم أن عطف القدح في الوصف على
المنع من عطف الخاص خما قاطعا وكيف يكون من عطف الخاص على العام مع شمول
المعطوف لما شمله المعطوف عليه ولما لم يشمله أيضا فان المعطوف كما يشمل منع وجود الوصف

في الاصل او منع ظهوره او انضباطه يشمل بيان خفائه وعدم انضباطه ويشمل النقض
الاجمالي وغير ذلك منع نحو ظهور الوصف او انضباطه بل ومنع وجود الوصف في الاصل
يشمل نحو بيان عدم ظهوره وبيان خفائه ولا يشمل ما الاقل اذ ليس واحدا منهما منعاً فان
خصصنا الاقل بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل كما ارتكبه الزركشي وأبو زرعة
والشارح الحق كالعقد وغيره وعمنا الثاني لذلك ولمنع نحو الظهور والانضباط وبيان عدم
الظهور والخفاء كان من عطف العام على الخاص على العكس مما ذكره وان عمناه أعنى الاول
لمنع نحو الظهور والانضباط أيضاً وخصصنا القدر ببيان نحو الخفاء كان من عطف المبين
وكذا ان خصصناه أعنى الاول بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل وقصرنا القدر على
ما عدنا ذلك بقرينة الظاهر من العطف كما سلمه الزركشي وقوله لان القدر منع مقدمة
معينة يرد عليه أن قصر القدر على ذلك غير صحيح ههنا بل يشمل أيضاً بيان نحو الخفاء وعدم
الانضباط وليس ذلك من المنع كما لا يخفى وهذا منشأ خطئه فانه يوهم مما سمع في مقدمات
الجدل مع الغفلة عن مقصود الأئمة هنا ان المراد بالقدر المنع المذكور فزعم ان العطف من
قبيل عطف الخاص على العام وليس كذلك كما تبين وبما يظهر بطول قوله وبعض الشارحين
يعنى العلامة الزركشي غفل عن رجوع القدر الى المنع فانه ما غفل عن ذلك بل عرف مقصود
المصنف كغيره بالقدر وأنه أعم من المنع كما تبين ولا حظ مع ذلك قرينة ظهور العطف في المبينة
فحكم بانه من عطف المبين وان المراد به ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده كما يصح بذلك قوله
والمراد به افساد العلل الى آخره مع قوله وليس المراد به مطلق القدر وقوله ومن هذا العطف
يعلم انه أراد قد خاصنا اي وهو ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده ولا شبهة في صحة ذلك وانه
لا غبار عليه وان صح غيره أيضاً كما علم مما تقدم ومن هنا يظهر ان الكوراني هو الذي غفل عن
مراد المصنف وغيره بالقدر وتعلق بمجرد اصطلاح أهل الجدل وكثيراً ما يتجسس الغلط من
اهمال التمييز الاصطلاحات كما نص على ذلك الأئمة واذا علمت ذلك علمت ان قوله في محله
طريقاً عاماً مع انه ذكر ان المراد قدح خاص يعني وقوع في تناقض من الباطل الصريح
والاشتباه القبيح وأخصية القدر بالمعنى الذي يبيّن لا تنافي أعمية المرادة هنا وان قوله وله ضبط
كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه من التورية الباطل والتشبيح بالزور الذي لا يأتي بباطل
وقد عرفت حال الشجرة وهي تنبتك عن الثمرة واعلم اننا لم نصدد الدفع عن غير المصنف
والشارح الحق كما بينا ذلك في أول الكتاب وانما تعرضنا ههنا للدفع عن كلام الزركشي
زيادة في الفائدة وإشارة الى أن الفساد الذي وقع فيه وأكثر منه غير مقصور على اعتراضاته
عليها وبالله المستعان واعلم أن ما ذكره المصنف من أن لا يستدل الدفع بما ذكره قد يقال فيه
انما يحتاج للدفع حيث توجهت المعارضة بأن معنا التعليل بعلة لكن ابن الحاجب مع قوله
يجوز التعليل بعلة اختيار قبول المعارضة وقد يوجه بأن جواز التعليل بعلة لا يمنع احتمال
استقلال ما أبداه المعارض دون وصف المستدل أو برئته لعله فاحوج الى ايراد عليه الى الدفع
فلنأمل وتحرر المسئلة (قوله بان كان مناسباً أو شياً) اعترضه شيخنا العلامة بما حاصله
ان دليل العلية المناسبة كما سيأتي في المسالك لا المناسب بل المناسب هو نفس الوصف

(ان لم يكن) دليل
المستدل على العلية (سبباً)
بان كان مناسباً أو شياً
لتحصل معارضة الشيء
بمثله بخلاف السبب فيجوز
الاحتمال قاصر فيه واعاد
المصنف الباء لدفع ايهام
عود الشرط الى ما قبل
مدخولها معه ومن أمثله
أن يقال لمن عارض القوت
بالكيل لم قلت ان الكيل
مؤثر

(وبين استقلال ماعده) اي ٧٠ ماعدا الوصف المعترض به (في صورة ولو) فكان البيان (بظاهر عام)

كما يكون بالاجماع (اذالم

يتعرض) اي المستدل

(للتعميم) كان بين

استقلال الطم المعارض

بالكيفية في صورة

بحديث مسلم الطعام

بالطعام مثلا مثل والمستقل

متقدم على غيره فان تعرض

للتعميم فقال فثبتت ربوية

كل مطعوم خرج عما نحن فيه

من القياس الذي هو بصد

الدفع عنه الى النص وأعاد

المصنف الباء لطول الفصل

(ولو قال) المستدل للمعارض

(ثبت الحكم) في هذه

الصورة (مع اتفاق وصفك)

الذي عارضت به وصفي عنها

(لم يكف) في الدفع (ان لم

يكن) اي يوجد (معه) اي

مع اتفاق وصف المعارض

عنها (وصف المستدل) فيها

لاستوائهما في اتفاق

وصفهما بخلاف ما اذا وجد

وصف المستدل فيها فيكفي

في الدفع بناء على امتناع

تعليل الحكم بعلمين الذي

صححه المصنف كما تقدم

(وقيل) لم يكف (مطلقا)

بناء على جواز التعليل

بعلمين قال المصنف في اتفاق

وصف المستدل زيادته على

عدم الكفاية الذي اقتصر

عليه

الذي هو العلة لادليل العلة فكان الصواب أن يقول بان كان مناسبة وأقول يمكن أن يقال
أما أولا فيبقى هذا الاعتراض على رجوع اسم كان للدليل وليس بمتعين لجواز رجوعه لوصف
المستدل المدلول عليه بالسياق دلالة قرينة والتقدير ان لم يكن دليل المستدل على علية وصفه
سرا بان كان وصفه مناسباً أو شبهاً فإنه اذا كان أحدهما لم يكن دليله سراً بل مناسبة أو شبهاً واما
(قوله وبين استقلال ماعده) أقول في ذكر الاستقلال اشارة الى

تصوير المعارضة بأبداء ان وصف المستدل جرح من العلة وان ما أبداه المعارض جرح آخر لها

(قوله اذالم يتعرض اي المستدل للتعميم) أقول قضيتته اندفاع المعارضة وسلامة القياس

اذالم يتعرض للتعميم وان كان التعميم متحققاً بان يكون الدليل شاملاً للفرع كالاصل ايضا

كافي حديث مسلم الذي مثل به وفيه نظر لما تقدم من انه يشترط أن لا يكون دليل حكم الاصل

شاملاً لحكم الفرع اللهم الا أن يخص بغير ذلك ويكون الغرض من التمثيل بهذا الحديث

مجرد التوضيح والتفهيم لا يقال او يبنى ذلك على القول بجواز القياس مع ورود النص بحكم

الفرع لان محل ذلك اذالم يكن دليل حكم الاصل شاملاً لحكم الفرع (قوله فان تعرض

للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه الخ) يتقنى ان التعرض لدخول

الفرع فقط كأن قال فثبتت الربوية في هذا المطعوم كالتعرض للتعميم المذكور في الخروج

عما نحن فيه الى آخره (قوله ولو قال المستدل للمعارض ثبت الحكم في هذه الصورة مع

اتقاء وصفك الخ) صورة المسئلة ان المعارض ابدى الوصف على سبيل الاستقلال أخذاً

من قول الشارح بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين الذي صححه المصنف كما تقدم (قوله

بخلاف ما اذا وجد وصف المستدل فيها فيكفي في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين)

ان قلت هل هذا غير ما تقدم في قوله وبين استقلال ماعده الخ (قلت) ظاهر صنيع الشارح

انه غيره وقد يوجه بما يبادر من الكلام من ان ذلك مصور بما اذا بين المستدل استقلال وصفه

بالدليل بان أثبت ذلك بالدليل كما يشير الى ذلك قوله ولو بظاهر عام وهذا مصور بما اذا وجد

وصفه في الصورة المقروضة ولم يثبت بالدليل ولهذا عبر بقوله وجد وصف المستدل فيها

(فان قلت) فهل ما تقدم كهذا في انه مفرغ على امتناع التعليل بعلمين (قلت) ظاهر كلام الشارح

انه ليس كهذا فيما ذكر وقد يوجه بانه لما أثبت استقلاله بالدليل وجب العمل به سواء منعنا

التعليل بعلمين وهو ظاهر أم أجروناه لانه لا بد من العمل بهذا بمقتضى الدليل وان جاز التعليل

بغيره أيضاً معه ويحتمل خلاف ذلك فليقرر (قوله بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين) مفهومه

انه لا يكفي في الدفع بناء على جواز التعليل بعلمين وقد يستشكل اذا فرض دعوى المستدل وجود

الحكم في الصورة المذكورة فاذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعارض فكيف

لا يدفع الاعتراض عنه مع انه لا بد للحكم من وجود علة اذ الكلام في حكم معلل ولم يوجد

الا وصف المستدل اللهم الا أن يقال ابداء المعارض الوصف أو وث شكا فيما أبداه المستدل

لجواز أن تكون العلة شيئاً آخر يوجد في الصورة المذكورة يضاف لمتأمل (قوله وقيل لم يكف

مطلقاً بناء على جواز التعليل بعلمين) قد يستشكل في ما اذا وجد وصف المستدل في تلك الصورة

دون وصف المعارض فان جواز التعليل بعلمين مما يناسب علية وصف المستدل لان وصف

المعتز بـ تقدير عليه أيضا لا ينافي عليه وصف المستدل بل هو ارتداد العلة على هذا التقدير
 الآن يقال الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال أن العلة هناك وصف المعتز
 دون وصف المستدل أو شيء آخر أو أشياء غيرهما فليتناقل (قوله وعندى أنه ينقطع الخ) نرحمه
 الكوراني هكذا وعند المصنف أنه ينقطع في الصورة التي لا يوجد وصف المستدل فيها لأنه
 أمّا أن يشترط الانعكاس أولا فإن شرطه واضح لأنه وجد الخ كما يبدو فلا انعكاس وإن لم
 يشترط فلا أن يرادها للقدح في وصف المعارض قاذح في وصفه أيضا ومحصل كلامه أن القدح
 في أحدهما قدح في الآخر وإذا قدح في وصف نفسه فقد اعترف بطلانه ثم قال وأقول هذا
 وهم منه لأن المستدل قد أثبت عليه الوصف ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف
 غاية التوقف فإذا بطل عليه وصف المعارض بوجود الحكم في تلك الصورة فقد زال ذلك
 القدر من التوقف المانع المعارض للدليل وقد سلم المصنف أن الانعكاس فرضه غير مشروط به
 (وأقول) قوله وهذا وهم منه الخ وهم منه بلا شبهة أو وقع فيه قرط العصية وظلمة الجبهة وذلك
 لأن إسقاط المستدل وصف المعتز للتخلف الموجود في وصفه اعتراف بسقوط وصفه أيضا
 فهو مبطل لاثبات وصفه قيل لأن الاعتراف بسقوط الوصف بعد الإثبات رجوع عن ذلك
 الإثبات واعتراف بفساده كما هو واضح فقوله لأن المستدل الخ لا يسمي ولا يغني من رجوع وقوله
 ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف الخ مكابرة باردة لا يلتفت إليها ولا يعول عليها
 لأن المستدل قصد معارضة المعارض بالتخلف إسقاطه وإبطاله فإذا كان التخلف المبطل عنده
 موجودا في وصفه أيضا فقد اعترف بسقوطه وبطلانه فمعارضة المعارض انما تضمنت إبطال
 وصفه لا مجرد التوقف فقوله غايته التوقف لا يعترى عاقل بعده في بطلانه ثم قال الكوراني
 وبعض الشارحين قد زعم أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وأنه ليس جوابا
 سواء مجرد وصف المستدل في تلك الصورة أم لا ونقل عبارة ابن الحاجب وهي قوله ولا يكفي
 إثبات الحكم في صورة دون ولم يدرك أن عبارة مصرحة في فساد ما نسب إليه لأن قوله لا يكفي
 يدونه دال على أنه كاف معه دلالة لا يتوقف فيها أحدها وأقول هذا أدل دليل وأصدق شاهد
 على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل ولا مراعاة لكتب الشارحة لما يتكلم فيه وذلك لأنه
 لا شبهة لمن له أدنى عقل تأدني تأمل في ظهور عبارة ابن الحاجب المذكورة في المذهب الثاني
 كما قاله بعض الشارحين المذكور والمراد به البدر الزركشي وبيان ذلك وإن كان في غاية
 الظهور أن الضمير المجرور يدون في قوله دون الوصف المعتز فماصل عبارته ولا يكفي إثبات
 الحكم في صورة بدون وصف المعتز وهذا لا يتردد من عاقل صادق بإثبات الحكم في تلك
 الصورة بدون وصف المستدل أيضا فظهر أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وهو
 عدم الكفاية مع اتقاء الوصفين جميعا لأنه انما قيد باتقاء وصف المعتز واتقاء وصفه أعم
 من اتقاء وصف المستدل أيضا فالعبارة ظاهرة في أنه لا فرق ومنشأ غلط الكوراني الذي بني
 عليه هذا التشنيع التشنيع الذي في المعنى ليس الاتساع على نفسه أنه لوهم رجوع الضمير
 المجرور المذكور لوصف المستدل فيكون حاصل العبارة على هذا ولا يكفي إثبات الحكم في صورة
 بدون وصف المستدل ففهوم الكفاية معه وهذا التوهم خطأ فاحش وليته راجع شروح ابن

(وعندي أنه) أي المستدل
 (ينقطع) بما قاله (لا اعتراضه)
 فيه بالقضاء وصفه حيث
 ساوى وصف المعتز فيما
 قدح هو به فيه (وله عدم
 الانعكاس) بوصفه حيث
 لم يفت الحكم مع اتقائه

الحاجب فعرف منها صورة المسئلة فانهم شرحوا عبارته على وفق ما ذكرته فيها ولهذا شرحها القاضي عضد الدين بقوله ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف في الغاية والحق انه ليس بكاف الخ (قوله على ان عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع) قال شيخنا الشهاب ما نصه قيل لاحتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلمين ثم نطاع رصنيح الشارح ان الانقطاع يترتب على الاعتراف بمساواة وصف المستدل لوصف المعارض ولا يترتب على عدم الانعكاس وفيه نظور لان المانع من ترتبه على عدم الانعكاس يأتي في الاعتراف بالمساواة بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان وقول الشارح وكأنه الخ ظاهر في المغايرة وعدم التلازم اه وأقول ان أراد بالمانع في قوله لان المانع من ترتبه على الانعكاس الخ احتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلمين فلانسل ان هذا مانع وعدم الترتب على عدم الانعكاس نظر اهـ هذا الاحتمال ليس لوجود المانع من الترتب بل لعدم مقتضى له بخلاف الاعتراف المذكور لتضمنه الاعتراف بوجود القادح عند فهمه على به لان ما اعتقده قادحا وقدح به في وصف المعارض موجود في وصفه واحتمال كون المستدل ممن يرى التعليل بعلمين لا يفيد مع وجود الاعتراف المذكور القادح كما تقرروا ان أراد بالمانع الاعتراف المذكور فهو غير موجود في الانعكاس وان أراد شيئا آخر فعليه تصويره لينظر فيه وقوله بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان ممنوع اظهور ان عدم انعكاس وصف المستدل كما هو المراد هنا من الانعكاس قد يتحقق ولا يتحقق انتفاء وصف المعارض حتى يلزم المساواة فيتحقق الاعتراف بالغاء وصفه لمساواته لوصف المعارض في انتفائه الذي قدح به فإين الملازمة التي هي عدم إمكان الانتكالك نعم لما كان العرض في هذه الصورة انتفاء وصف المعارض اتفاق عدم انتكالك أحدهما عن الآخر لكن مجرد الاتفاق لا يحقق اللزوم كما هو معلوم ولو سلم ففرق كبير بين الاعتراف بالقادح كما تضمنه قدحه في وصف المعارض وعدم الاعتراف به وان تحقق منشأ الاعتراف به وهو مجرد التخلف في الواقع فلا يلزم من تأثير الاول تأثير الثاني قتأمل (قوله ولو أبدى المعارض ما يخلف الملقى الخ) هذا متعلق في المعنى بقوله السابق وبيان استقلاله في صورة الخ بدليل تمثيل الشارح ألا ترى الى قوله فيعترض الحنفي باعتبار الحرية معه ما فانه صريح في تصوير المعارضة بان يدعى المعارض ان ما أبداه المستدل ليس تمام العلة ولا ينافي ذلك قوله بغريته دعوى قصوره لان الحكم بقصوره لا يقتضي استقلاله بل معناه انه لا يتعدى محل النص لا يقال لم يؤثر هنا دعوى القصور وأثر في المسئلة السابقة التي هي مفهوم قوله ان لم يكن معه وصف المستدل فانه اذا وجد وصف المستدل دون وصف المعارض كان وصف المعارض قاصرا لانا نقول هذا غلط لان ما سبق في المسئلة السابقة ليس من قبيل قصور العلة لان معنى قصورها أن لا يتعدى محل النص كما تقدم وما سبق في تلك المسئلة ليس كذلك غاية الامر انه لم ينعكس لوجود الحكم في تلك الصورة بدونه فلم ينتف الحكم لانتفائه وحينئذ فالفرق ان الصحيح كما تقدم جواز التعليل بالقاصرة فلذا لم يؤثر هنا دعوى القصور واما انعكاس العلة فهو شرط بناء على امتناع التعليل بعلمين الذي صححه المصنف كما صرح به الشارح آنفا فلذا أثر تخلف وصف المعارض في تلك الصورة مع وجود وصف المستدل فيها

والانعكاس شرط بناء على امتناع التعليل بعلمين على ان عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع وكأنه ذكره تقوية للاول (ولو أبدى المعارض) في الصورة التي أتى وصفه فيها المستدل (ما) أي وصفا (يخلف الملقى) (معنى) ما أبداه (تعدد الوضع) لتعدد ما وضع أي بني عليه الحكم عنده من وصف بعد آخر (وزالت) بما أبداه (فائدة الالغاء) وهي سلامة وصف المستدل عن القادح فيه

(قوله وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الانشاء) فيه أمران الأول قال شيخنا المشهاب مانصه يريدان الانشاء صحيح في نفسه بخلاف وصف المعترض عن تلك الصورة التي فرضها المستدل مع ثبوت الحكم فيها نعم فائدة الانشاء من سلامة وصف المستدل زالت باعتبار الخلف المذكور ولك أن تقول هذا الكلام انما يصح بناء على جواز التعليل بعلمين وذلك لان انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة معارض به المعترض من الوصف أو لا وصحة معارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المقرضة انما يعقل بناء على التعليل بعلمين وابن الحاجب من يرى التعليل بخلاف المصنف كما مر فقول ابن الحاجب فسد الانشاء هو الصواب اهـ (وأقول) لك رد ما قاله اما أولا فقولنا أولا هو صحيح بحسب الظاهر عند المعارض لتأخر الانشاء المبين لثبوت العلم وذلك كاف في صحة المعارضة به وفي انتفاء سلامة وصف المستدل وثانيا لان العلم انه فرع عن صحة ما ذكر بل عن احتمال صحته اذ مجرد ادعاء الوصف الصالح يحصل به المعارضة وان لم تثبت الصحة وقوله وصحة معارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المقرضة انما يعقل بناء على التعليل بعلمين قلنا لم يحكم بصحته مع الخلف حتى يرد ما ذكرناه بل الانشاء لم يثبت تخلفه بل ولا ادعى تخلفه وكان حينئذ صحيحا بحسب الظاهر فخصات به المعارضة لاحتمال انه العلة دون وصف المستدل من غير احتياج فيه الى البناء على التعليل بعلمين وبعد الانشاء بسبب التخلف المذكور لم يحكم بصحته مع تخلفه بل بناء على ما ذكره بل الحكم بصحته لا يحتاج الى البناء المذكور وبعد الانشاء بسبب الخلف لم يحكم بصحته مع تخلفه بل ولا ادعاء المستدل فلا يحتاج قلنا أن نقول بل هذا الكلام انما يصح بناء على منع التعليل بعلمين عكس ما قال اذ انتفاء سلامة وصف المستدل لوجود المعارض انما يعقل على ذلك المنع اذ على الجواز لا يعقل انتفاء السلامة لذلك لجواز التعليل على ذلك التقدير بكل منهما بل وبغيرهما معهما ايضا لان المجوز للتعليل بعلمين مجوز للتعليل بالاكثر منهما كما هو معلوم بل قد يكون المراد بالتعليل بعلمين التعليل بالاكثر من علة كما هو ظاهر فان قلت بل على الجواز يعقل انتفاء السلامة المذكورة لاحتمال أن تكون العلة هي ذلك المعارض دون وصف المستدل أو يكون ذلك المعارض جزءا منها كما فهم مما تقدم عن العضد وغيره اذ جواز التعليل بعلمين لا يقتضي وقوع ذلك في كل حكم بل جاز في بعض الاحكام أن لا تعدد علمته وان قلنا بالجواز قلت هذا لا ينافي مقصودنا لان النظر لهذا الاحتمال لا يعين البناء على الجواز بل يصح البناء على المنع أيضا فان قلت كيف يعقل انتفاء السلامة على ذلك التقدير مع تخلف المعارض عن الحكم في تلك الصورة اذ يلزم انحصار العلة في المعارض مع عدم اطرائه في معالونه فوجب بناء الكلام على الجواز وحينئذ يتم ما قاله الشيخ قلت قد علم جواب ذلك وهو انه قبل الانشاء لا حكم للتخلف لعدم ثبوته وعدم ادعائه وبعد الانشاء لا اعتبار بالمعارض لاسقوط حكمه بالانشاء فالحكم بانتفاء السلامة ليس حال الحكم بثبوت الخلف فلا اشكال وأما ثالثا فلهذا البحث انما يتصور اذا ادعى المعارض استقلال وصفه وحده أما اذا ادعى جزئية وصفه من العلة كما في تمثيل الشارح فلا

وهذا أوضح من قول ابن
الحاجب فسد الانشاء (مالم
يلغ المستدل الخلف بغير
دعوى قصوره

أو دعوى من سلم وجود المظنة (المعنى) فيه الذي اعتبر المظنة له بأن لم يتعرض المستدل للخلاف أصلاً وتعرض له بدعوى قصوره أو بدعوى ٧٤ ضعف معنى المظنة فيه (خلافاً من زعمهما) أي الدعوتين (الغاء) للخلاف بناءً في

الأولى على امتناع القاصرة
وفي الثانية على تأثير ضعف
المعنى في المظنة فلا تزول
عنده هذا الزاعم فيه ما فائدة
الانقضاء الأول أما إذا ألغى
المستدل الخلف بغير
الدعوتين فتبقى فائدة الغائه
الأول مثال تعدد الوضع ما يأتي
فما يقال يصح أمان العبد
للعربي كالحري مع الإسلام
والعقل قائم - ما مظهران
لاظهار مصلحة الإيمان من
بذل الأمان فيعترض الحنفى
باعتبار الحرية معهم ما فاتها
مظنة فراغ القلب للنظر
بجملته الرقية لا شغل
الريق بخدمة سيده فيأبى
المستدل الحرية بثبوت
الأمان بدونها في العبد
المأذون له في القتال اتفاقاً
فيجب الاعتراض بأن الأذن
له خلف الحرية لأنه مظنة
بذل وسعه في النظر في
مصلحة القتال والإيمان
(ويكفى) في دفع المعارضة
(رجحان وصف المستدل)
على وصفها بمرجح ككونه
أنسب من وصفها أو أشبه
(بناء على منع التعدد) للعلة
الذي رجحه المصنف وقول
ابن الحاجب لا يكفي مبنى
على ما رجحه من جواز
التعدد فيجوز أن يكون كل
من الوصفين علة (وقد

تصوره إذا لا يتأتى قوله انما يعلل بناءً على التعليل بعلمين اذ صحة المعارض مع تخلفه إذا أريد
به جزء العلة لا يعلل على واحد من القوانين فلا يصح بناءً صحته على القول بالجواز وحينئذ
يسقط ما ادعاه من أن هذا الكلام انما يصح بناءً على جواز التعليل بعلمين بل هو على ذلك
التقدير لا يصح على هذا القول اذا تقرر ذلك وصحت منه اندفاع ما ادعاه الشيخ فتقول اذا أبدى
المعترض ما يصلح للعلة بالاستقلال أو الجزئية انتفت سلامة وصف المستدل ثم اذا بين المستدل
تخلف وصف المعترض عن الحكم في بعض الصور حصل الغاؤه ثم اذا أبدى المعترض خلفاً
لوصفه في تلك الصورة لم ينتف الاغناء السابق لأن حاصله بيان عدم اعتبار ذلك الوصف
بخصوصه في العلة بالاستقلال أو الجزئية وبإدخال الخلف لم يخرج عن عدم اعتبار خصوصه
اذا اعتبر حينئذ أحد الأمرين منه ومن الخلف فالإلغاء صحيح لكن زالت فائدته بإدخال الخلف
فليتأمل والثاني أن وجه الاوضحة كانه ان مراد ابن الحاجب بفساد الاغناء فساداً من حيث
فائدته لا في نفسه وعبارته لا يفهم من ظاهره ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هي صريحة فيه
(قوله أو دعوى من سلم وجود المظنة) قال الكمال عطف على قوله دعوى قصوره أي أو بغير
دعوى من أي مستدل سلم وهو تركيب لا ارتباط له بقوله المستدل واللائق أن يقال أو بغير
دعوى ضعف المعنى وقد سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى (وأقول) زعم عدم ارتباط ذلك
التركيب ممنوع لأنه من قبيل الاظهار في موضع الاضمار وذلك لا يمنع الربط بل يحققه كما تقرر
في النحو وانما ارتكب ذلك لأنه أخصر مما قال الكمال انه اللائق فتمامه (قوله ويكفى رجحان
وصف المستدل) قال الكوراني وفيه نظر لأنه لا مانع من الجزئية لأن رجحان بعض الأجزاء
جائز وان قلنا لا يجوز التعمد لكن ربما كانت العلة مركبة (وأقول) الظاهر ان احتمال
التعدد كاف في الحل عليه ولا يضر احتمال الجزئية اخذاً بما تقدم من المصنف وان كان مبنيّاً
على جواز التعدد لان الظاهر ان المبني على ذلك انما هو حل الوصفين على الاستقلال وجواز
التعليل بكل منهما وما عجزد الحل على الاستقلال مع الاحتمال فغير خاص بذلك على أنه قد يقال
ان الكلام هنا في المعارضة على وجه استقلاله ما أبداه المعترض وبهذا يضارق ما تقدم في قوله
وبيان استقلاله وحينئذ لا يتجه ما احتج به ولو سلم فالمراد بالرجحان ما يشمل رجحان استقلاله
أيضاً فليتأمل (قوله بناءً على منع التعدد) فيه أمران الأول أنه قد يستشكل تخصيص هذا
بذلك البناء دون ما قبله اللهم الا ان يوجه بالاهتمام (يقى) ان المصنف كما أشرنا اليه في بعض
المواضع السابقة انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل منه - ما جبهه الاطلاق التعدد
وحينئذ يشك كل ذلك البناء الا أن يقال انه لم يرد في جمع الجوامع ذلك المعنى فليتأمل والثاني ان
الاكتفاء بـ رجحان وصف المستدل انما يظهر اذا كان مدعى المعترض استقلاله وصفه أمالو
ادعى انه جزء العلة وان العلة هي المجموع مما أبداه المستدل ومما أبداه هو فلا لان رجحان وصف
المستدل حينئذ لا يتأتى جزئية وصف المعترض اذ بعض أجزاء العلة قد يرجح على بعض بكونه
مثلاً أشد اقضاء للحكم ومناسبة له من الباقي (قوله فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة) أي
ورجحان أحدهما لا يتأتى علية الا آخر اذ يجوز أن يكون بعض المعال أرجح من بعض (يقى) فيه
بحث) وهو انه اذا جاز ما ذكره فائدة المعارضة بوصف المعترض مع صحة التعليل بكل منهما على

يعترض على المستدل (باختلاف جنس المصلحة) في الأصل وإفزع

ذلك

عبد الوهاب صاحب

(وان اتحد ضابط الاصل
والفرع) كما يأتي فيما يقال
بحد الاطلاق كالزاني بجامع
ايلاج فرج في فرج مشتمل
طبعاً محرم شرعاً فيه مترص
بان الحكمه في حرمة الاواط
الصيانة عن رذيلته وفي حرمة
الزنا المرتب عليها الحد دفع
اختلاط الانساب المؤدى
هو اليه وهما مختلفان فيجوز
أن يختلف حكمهما بان
يقصر الشارع الحد على
الزنا فيكون خصوصه معتبراً
في علة الحد (فيجاب) عن
هذا الاعتراض (بجذف
خصوص الاصل عن
الاعتبار) في العلة بطريق
فيسلم ان العلة هي القدر
المشترك فقط كما تقدم في
المثال لامع خصوص الزنا
فيه (وأما العلة اذا كانت
وجود مانع أو انتفاء شرط)
بان كانت علة لانتفاء الحكم
(فلا يلزم) من كونها
كذلك (وجود مقتضى)
للحكم (وفاقلاً امام) الرازي
(وخلاً للجمهور) في
قولهم يلزم وجوده والابان
جار انتفاؤه كان انتفاء
الحكم حينئذ لا انتفاء لاما
فرض من وجود مانع أم
انتفاء شرط

ذلك التقدير وقد يجاب بظهور الفائدة فيما اذا اتى المستدل بالحكم عن الفرع لعدم وجود علة
فيه وعارضه بالمعترض موجود في الفرع يقتضي تعدى الحكم اليه فليتام (قوله وان اتحد
ضابط الاصل والفرع) أقول ليس المراد بضابط الاصل والفرع ما هو علة الحكم في الواقع
والا لضافه الى الحكم بل المراد به القدر المشترك بين الاصل والفرع الصادق على كل منهما
لانه يضبط كلامهما في حاصل الكلام أن المستدل لو عول في القياس على القدر المشترك بين
الاصل والفرع فله معترض أن يعترض عليه بأن التعويل على القدر المشترك لا يفيد مع
اختلاف جنس المصلحة لانهما تدل على أن العلة ليس هو القدر المشترك بل مجموع القدر
المشترك مع خصوص المحل فعند الانتهاء الى بيان المعترض اعتبار خصوص المحل في العلة
لا يقين ان الضابط لم يتحد بل هو متحد بجماله لانه هو القدر المشترك بينهما وان كانت العلة أمراً
آخر وانما كان يقين ما ذكر لو كان المراد بالضابط العلة في الواقع وليس كذلك ولهذا أضاف
الضابط للأصل والفرع دون الحكم كما تقرروا لو أراد العلة ثم يكن لضافته للفرع معنى لان
الكلام بعد في الحاق الفرع بسبب الضابط ولا يخفى ان محل الضابط هنا على ما ذكر مما لا يمنع
منه نقل ولا عقل بل هو المتبادر من اضافته الى الاصل والفرع ويكاد أن يصرح به تمثيل
الشارح المذكور وانه لا معنى للاعتراض باختلاف جنس المصلحة مع فرض اتحاد علة الاصل
والفرع اذا اتحداهما يستلزم استحجام جميع ما يعتبر فيها وفرض ذلك يقتضي انتفاء التنازع
بينهما فيها والكلام كالصريح في أن المراد ثبوت فرض الاتحاد عندهما قتاماً واذا علمت ذلك
علمت اندفاع قول شيخنا العلامة قوله ضابط الاصل والفرع أي ضابط الحكمه في الاصل
والفرع والمراد بالضابط العلة المشار اليها أول المجتب بقوله ومن شروطها أن يكون وصفاً
ضابطاً للحكمة الى آخره لكن سيد كران خصوص الاصل عند المعترض معتبر في ضابط
حكمته فلا يكون الضابط فيهما متحداً انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار الى دفع اعتراضه
بوجه آخر وهو محل الضابط على العلة وجعل اتحادها على اتحادها ظاهراً بل قوله فيكون
خصوصه معتبراً في علة الحد فليتام (قوله كان انتفاء الحكم حينئذ لا انتفاؤه) قال شيخنا
العلامة المستلزم له هذا اللازم هو انتفاء المقتضى لاجوائه كما فرض فليتام (وأقول)
لا يخفى أن تنوين حينئذ دعوى عن فعل تقديره ينتقى تقدير الكلام لوجاز انتفاؤه كان انتفاؤه
حين ينتقى لانتفاؤه وحاصله كما ترى أن جواز انتفاء المقتضى يستلزم كون انتفاء الحكم ان
انتقى لانتفاؤه أعنى المقتضى ولا شبهة في استقامة هذا الاستلزام ومنشأ اعتراض الشيخ أنه توهم
أن اللازم هو انتفاء الحكم وهو فاسد بل هو كما تصرح به العبارة كون انتفاؤه حين انتفاؤه
لانتفاء المقتضى ولا شبهة في صحة لزوم هذا السكون لذلك الجواز (فان قلت) الفعل المعروض عنه
التنوين لا يجب أن يكون تقديره ينتقى بل يجوز أن يكون تقديره يجوز أن ينتقى وعلى هذا
لا يستقيم الاستلزام (قلت) لا نسلم عدم استقامته اذا اللازم حينئذ هو كون انتفاء الحكم أي ان
انتقى على تقدير جواز انتفاء المقتضى لاجل انتفاء المقتضى ولا شبهة في صحة لزوم هذا الجواز
انتفاء المقتضى ولا منشأ لتوهم عدم الاستقامة هنا الا ما تقدم من توهم أن اللازم هو انتفاء
الحكم وليس كذلك بل هو السكون المذكور كما تقرروا قتاماً لانه في غاية الوضوح بآدنى تأمل

صحيح ولو سلمنا عدم استقامته فجرد احتمال ذلك لا يفيد اذ لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال كما
هو مقرر في كلام الائمة لا خفاء فيه لمن له أدنى ممارسة له واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنه
لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانصه قوله لا تتقانه جعل
وجود انتفاء المقتضى عليه لا انتفاء الحكم وهو صحيح في نفسه لكن ما استدلل به الجمهور ومن
فرض جواز انتفاء المقتضى لا يلائمه أن يقول هنا لا تتقانه بل لجواز انتفائه وقد يعتذر بان المراد
لا تتقانه المقر وض جوازه (قات) سلمنا وان كان انتفاء المقتضى المقر وض جوازه لا يصلح عليه
لا انتفاء الحكم ولو قال بدل كان الخ لجواز أن يكون انتفاء الحكم حينئذ مستند الى انتفاء
المقتضى لاستقام الكلام اه وقد علمت ما فيه مما قررناه بما لا مزيد عليه خصوصاً وقد صرح بما
ينص على منشاوهمه من جعل اللازم انتفاء الحكم في قوله لا يصلح عليه لا انتفاء الحكم وقد علمت
فساده فلا تمكن من الغافلين (قوله لجواز دليلين) قال شيخنا العلامة هذا الجواز ان كان
مستند القائلين بعدم اللزوم فقد هدمه المصنف حيث قال والصحيح القطع بامتناعه عقلاً لا ببناء
عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس فليتنامل اه (وأقول) هذا عجيب أما أولاً فهذا الجواز من
جمله مستند القائلين بعدم اللزوم ولا يلزم انحصار مستندهم فيه وعدم تأنيبه على ما صححه المصنف
من الامتناع لا يقدح فيما اختاره هنا لجواز أن يستند الى شيء آخر يوافق ما صححه هناك
فقول الشيخ ببناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس انما يصح لو كان المصنف يبنى ما ذكر
عليه وليس في الكلام ما يقتضى ذلك ولا ما يدل عليه والحاصل أن موافقة المصنف للقائلين بهذا
الحكم فيه لا تستلزم موافقته في مستندهم فيه ومثل ذلك كثير الوقوع للائمة كما لا يخفى على من
له أدنى ممارسة له وكان الشيخ ظن أنه اذا كان هذا مستند القائلين بعدم اللزوم يلزم انحصار
مستندهم فيه وهو ممنوع وأما ثانياً فيجوز أن يكون الغرض من هذا الجواب الاعتراض على
دليل الجمهور والراهمهم على مقتضى اعتقادهم ومثل ذلك كثير الوقوع كما لا يخفى على من له
الملم بكلامهم وهذا لا ينافي نصيح المصنف امتناع التعدد كما هو ظاهر وأما ثانياً فقد تقدم أن
المصنف انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل من كل منهما لا مطلق التعدد والمنع بهذا
المعنى لا ينافي الجواز بالمعنى المراد هنا وهو استناد انتفاء الحكم لكل من انتفاء المقتضى
وجود المانع أو انتفاء الشرط فان ادعى أن امتناع التعدد بهذا المعنى يستلزم امتناعه بهذا
المعنى فعليه بيانه لاحتمال الفرق بينهما فاحتج به بمجرد على هذا غير تمام ثم رأيت شيخ الاسلام
قال قد يقال هذا أي الجواب انما يناسب القول بجواز تعدد العلل وهو خلاف ما صححه
المصنف ويجاب بان المجيب لا يلتزم مذهبا لا نه هادم اه (قوله كالأجماع على ان العلة في
حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر) قال شيخنا
العلامة قد مر أن العلة وصف ضابط لحكمة لانفس الحكمة فالطابق له ان العلة الغضب
لا التشويش وسيأتى في الایمان أنه من هذه كروصف في الحكم لو لم يكن لتعليقه كان بعيدا كهذا
الحديث فها هنا لا يطابقه اه (وأقول) ما زعمه من أن المطابق لما مر أن العلة الغضب
لا التشويش ممنوع منه الاشبهه فيه لجواز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويصدق عليه
انه وصف ضابط لحكمة وهي خوف الميل عن الحق الى خلافه فيطابق ما مر وما يؤيد ذلك

واجب بانه يجوز أن يكون
لما فرض أيضا لجواز دليلين
مثلا على مدلول واحد
والمانع كاثبة القتاتل
للمقتول فلا يجب عليه
القصاص وانتفاء الشرط
كعدم احصان الزاني فلا
يجب عليه الرجم

(مسالك العلة)

أى هذا من حيث الطريق
الدالة على علية الشيء
(الاول) منها (الاجماع)
كالاجماع على ان العلة
في حديث الصحيحين لا يحكم
أحد بين اثنين وهو غضبان
تشويش الغضب للفكر
وقد تم الاجماع على النص
كأن المانع لثبته عليه
عند التعارض على الاصح
الآخر وعكس البيضاوى
لان النص أصل للاجماع
(الثاني) من مسالك العلة
(النص الصحيح) بان لا يحتمل
غير العلية (مثل لعله كذا
فلسبب) كذا (فن أجل)
كذا (فخو كواذن) نحو
قوله تعالى من أجل ذلك
كتبنا على بنى اسرائيل
كلا لا يصكون دولة بين
الأغنياء منكم اذا اذقناك
ضعف الحياة وضعف الممات

ما تقدم في عود العلة على أصلها بالتعميم في تمثيلهم لذلك بهذا الحديث بعينه مع جعلهم العلة
فيه التشويش بل صرح الامام فخر الدين في المحصول بخطا القول بان العلة هي الغضب وأقره
شراحه كالقرافي والاصفهاني مع كثرة مناقشة كل منهما له حيث قال بعد ذكر أقسام الايمان
مانعه فرع الظاهر من هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام
الدليل عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على
أن العلة هي الغضب لكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من
القضاء وأن الجوع المبرح يمنع علمنا أن علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر وقول من
يقول الغضب هو العلة لكن لا يكون مشوشا خطأ لأن الحكم ما دام مع تشويش الفكر
وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلا
لأن تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش علمنا أنه ليس
بينهما ملازمة وحيث نعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط
الا انه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب انتهى فقد
ظهر ان كون العلة هو التشويش مجمع عليه كما تقدم عن الشارح وانه مطابق لما مر من أن
العلة وصف ضابط للحكمة لانفس الحكماء لأن التشويش وصف ظاهر منضبط ضابط لخوف
الميل الذي هو الحكمة وأن القول بأنها هي الغضب خطأ عند الامام ومن تبعه وحيث نعلم ان
أن ما ذكره الشارح في غاية الاستقامة وان ما أورده الشيخ عليه ليس بشئ وأما قول الشارح
في الايمان مانعه فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للنكر يدل على أنه علة له
حيث جعل العلة الغضب المشوش فاما بناء على أن المراد بالغضب التشويش من اطلاق اسم
السبب على المسبب كما سمعته آنفا عن الامام ولا ينافي ذلك وصف الغضب بالمشوش كما هو ظاهر
واما بناء على القول الآخر القائل بأن العلة هي الغضب وان خطأ الامام خصوصاً والمقصود
التشويش وهو يتسامح فيه كثيراً ومثل ذلك كثير شائع كما لا يخفى على المتتبع (قوله وفيما
عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد اشارة الى أنه دون ما قبله في الرتبة) قال شيخنا العلامة
الاشارة الى ما ذكرنا في المعطوف دون المعطوف فالوفاء في عطفه بالفاء اشارة الى أن
المعطوف كان أصح معنى الآن يجاب بان المراد ان فيما عطف بالفاء من حيث انه معطوف بها
اشارة انتمسى (وأقول) ما أجاب به صحيح واضح وفي معناه الحمل على حذف المضاف اي وفي
عطف ما عطفه بالفاء فان قلت فلم عبر بالشارح بهذه العبارة حتى احتاج لما ذكر قلت للاختصار
مع الايضاح اذ لو عبر بقوله وفي عطف المصنف بالفاء الى آخره فاما أن يقول الى أن المعطوف
دون ما قبله في الرتبة فيقتضى الاختصار لانه وان سقط في هذه العبارة لفظ ما والهاء فيما عطفه
الا أن لفظ المعطوف الذي أتى به في هذه العبارة أطول منهما واما أن يقول الى أنه على أن
الضمير في أنه راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام وفيه خفاء كما لا يخفى وأما حمل
ما في عبارته على المصدرية على ان التقدير وفي عطف المصنف وأن الضمير في أنه وقبله راجع
للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام فيرد عليه أنه لا يناسب الاتيان بالضمير في عطفه
وأنه لا يجوز الى العود عن المصدر الصريح الى المؤول مع الاحتياج للاستخدام على كل

وفيما عطفه المصنف بالفاء
هنا وفيما بعد اشارة الى أنه
دون ما قبله في الرتبة

يخلاف ماعطفه بالواو (والظاهر) بأن يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا (كلام ظاهرة) نحو كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور (فقدرة نحو أن ٧٨ كان كذا) كقوله تعالى ولا تطع كل حلاف مهين إلى قوله أن كان ذامال وبني أي

منهما (قوله بخلاف ماعطفه بالواو) قال شيخنا العلامة أن أراد أنه لا إشارة فيه إلى ذلك فسلم وإن أراد أنه ليس دون ما قبله كما هو المتبادر فقد ينقض بقوله والظاهر فإنه معطوف بالواو وهو دون ما قبله من الصريح اه (وأقول) لا إشكال على اختيار التقدير الأول كما اعترف به إلا كونه خلاف المتبادر كما يفهم من وصفه التقدير الثاني بأنه المتبادر ولا يضرب ذلك له سهولة مخالفة المتبادر إذا ساءد عليها المعنى وشيوع ارتكابها وكفى في مساعدة المعنى هنا ظهور انقطاع الظاهر عن النص مع أننا لنسلم ما زعمه من أن الثاني هو المتبادر فإنه لا دليل عليه ولا ضرورة إليه بل قد يقال إن قضية القواعد هو العكس وهو أن المتبادر هو الأول وذلك لأن المتبادر من المخالفة كونه في حكم ما قبله أن في العطف إشارة إلى ما ذكر لا نفس ما ذكر فتدبر ولنا اختيار التقدير الثاني أيضا قوله فقد ينقض بقوله والظاهر الخ (قلنا) جوابه أن المراد ماعطفه بالواو ومن أقسام الصريح وأقسام الظاهر دون غيرهما بقرينة ظهور تأخر الظاهر عن الصريح ولو سلم فالمراد أن كل ماعطفه بالفاء دون ما قبله بخلاف ماعطفه بالواو وليس كما دون ما قبله بل بعضه دون ما قبله وبعضه ليس دون ما قبله ويؤيد ذلك عموم ما يكون دلالة العام كلية وبهذا يظهر أنه لا إشكال في كلام الشارح بوجه فتأمل ولا تغفل (قوله وتكون في ذلك في الحكم فقط) أقول قد يوجب ذلك أخذ ما نقله عن بعض المتأخرين بأن الراوي يحكي ما كان في الوجود أي على الوجه الذي وقع عليه والعلة بحسب الوجود تقدم على المعلول زمنيا أو رتبة قلنا لم يحكم المعلول الامتأخر فلم يدخل الفاء الأعلى المعلول الذي هو الحكم وفيه نظر لأن هذا لا يمنع ادخال الفاء على العلة إذ لو قال مثلا سجد فسهل أي فقد سهل أي لا جعل أنه سهلا لا فادترتب الحكم على العلة وانهم ما تقدمه زمنيا أو رتبة وقد عبر في المنهاج بقوله ويكون في الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارح أو الراوي اه وقال الاستوى في شرحه وتدخل الفاء على الثاني منهما أي الحكم والوصف سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارح أو الراوي فحصل منه أربعة أقسام إلى أن قال الثاني أن تدخل عليه أي الوصف في كلام الراوي ولم يظفر والله تعالى اه وهو صريح في إمكان دخولها على الوصف في كلام الراوي لكن لم يظفر والله تعالى فقوله الشارح وتكون في ذلك في الحكم فقط لعله باعتبار الوجود فقط بحسب اطلاعهم وحينئذ يندفع النظر المذكور فتأمل (قوله وإنما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لأنه لم يذكروا الأصليون) قال شيخنا العلامة قد يقال عدم ذكره من الظاهر صواب لأن الظاهر كما مر هو ما دل دلالة ظنية أي راجحة بطريق الوضع كالاسماء والأعراف كالعائط بأن يكون موضوعا لذلك المعنى الراجحة أو عرفا محتملا لإرادة المرجوح مجازا وما ذكره بقوله ومنه ليس كذلك فإن كلام الحروف والأسماء المذكورة موضوع لمعنى غير العلية واستعماله فيها إنما هو بقرينة اه (وأقول) قد فسر الشارح الظاهر هنا بأن يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا وعدوانه نحو الباء والفاء كما ترى ومعلوم أن له ما معاني أخر كالإصاق في الأول ومجرد العطف في الثاني وحينئذ فاما أن يكون كل منهما حقيقة في جميع معانيه بأن يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا واما أن يكون حقيقة في بعضها مجازا في الباقي وظاهر أنه حينئذ ليس حقيقة في العلية مجازا في غيرها الظهور أن الباء لا تكون مجازا في الإصاق وإن الفاء

لأن (قالباء) نحو فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم أي منعناهم منها الظاهر (فالفاء في كلام الشارع) وتكون فيه في الحكم نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وفي الوصف نحو حديث الصحيحين في المحرم الذي وقته ناقته لا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة مليبا (فالراوي الفقيه وغيره) وتكون في ذلك في الحكم فقط كقول عمران بن حصين سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد رواه أبو داود وغيره ومن قال من المتأخرين أنه في ذلك في الوصف فقط لأن الراوي يحكي ما كان في الوجود ولم يرد بالوصف فيه الوصف الذي يترتب عليه الحكم كما في الأول فالفاء فيما ذكرنا ليس هي بمعنى العلية وإنما تكن المذكورات من الصريح لمجيئها الغير التعليل كالعاقبة في اللام والتعدي في الباء ومجرد العطف في الفاء كما تقدم في مجتث الحروف (ومنه) أي من الظاهر (أن) المكسورة المشددة ضووب لا تذر على الأرض من الكافر من ديارها أن

تذره يضلوا الآية (واذ) نحو ضربت العبد إذا ساء أي لإساءته (وما مضى في الحروف) أي في مجتثها بما لا تكون بدلالة تعليل غير الله كورثناه وهو يدور حتى وعلى وفي ومن فليراجع وإنما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لأنه لم يذكروا الأصليون

لا تكون مجازا في مجرد العطف بل صرحوا بان أصل معاني الباء الاصاق فلا تكون مجازا فيما
هو أصل معانيها بل صرح الامام في المحصول بان استعمالها في العلية مجاز حيث قال واعلم أن
أصل الباء الاصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلوم حصل معنى الاصاق هناك ففسر
استعماله فيه مجازا اه وعلى التقديرين أعني تقديرى كون كل منهما حقيقة في جميع معانيه
وكونه حقيقة في البعض مجازا في البعض على الوجه المذكور لا يكون ظاهرا بنفسه في العلية
اذا لم يترك لا يكون ظاهرا بنفسه في بعض معانيه كيف وهو من قبيل الجملة واللفظ لا يكون
بنفسه ظاهرا في معناه المجازى كيف وهو معناه المرجوح فتعين انهم أرادوا بكون هذا القسم
ظاهرا في العلية ما يعم كونه ظاهرا فيها بواسطة القرائن وحيث لا اشكال فيما فعله المصنف
لان تلك الحروف والاسماء وان كانت موضوعا لغير العلية وكان استعمالها في العلية انما هو
بقريضة فقد تكون ظاهرة فيها بواسطة القرائن فيجب أن تكون من القسم الظاهر في العلية
ولما لم يذكرها فيه به المصنف على ذلك بنفسها بقوله ومنه (فان قلت) ما عوات عليه في الجواب
من أنه اذا كان حقيقة في البعض مجازا في الباقي لا يجوز أن يكون حقيقة في العلية مجازا في
غيرها ممنوع فقد صرح الامام بخلافه ونقله عنه القرائن وأقره حيث قال ثم قال يعني سيف
الدين الامامى وهذه الالفاظ اللام والباء وان ومن وكى واخواتها حقيقة في التعليل مجاز
في غيره هذا نقل القرائن عنه وكأنه بالمعنى فان هذه ليست عبارة الاحكام لكنها حاصلها (قلت)
ما ادعاه من أنها مجاز في غير التعليل ممنوع منها واضحا وكلام النحاة وغيرهم صريح أو كالصريح
في خلافه ولو سلم لم يضرنا لانه سوى بين أن أى المكسورة الهمزة المشددة النون وهى من جملة
المزيد المقصود بـ منه وغيره فيما ذكره (فان قلت) بى احتمال آخر وهو ان ما عدا المزيد حقيقة في
التعليل مجاز في غيره والمزيد بالعكس وحيث ذيم الاعتراض (قلت) هذه مجرد دعوى لا دليل
عليها بل الدليل ظاهر في خلافها كما علم مما قررناه فلا التفات اليها لاسيما والاعتراض لا يصح
بمجرد الاحتمال كما هو معلوم من كلام الأئمة (فان قلت) صرح القرائن في شرح المحصول بهذه
الدعوى بالنسبة للام مما عدا المزيد لكن على وجه الاحتمال حيث قال فائدة قال النحاة اللام
هذه لها سبعة معان وعدها ثم قال فان كان اطلاقها بطر بق الاشتراك على هذه المعاني فلا دلالة
فضلا عن الصراحة أى التى ادعاه الامام في المحصول لان المشتراك مجمل وان كانت حقيقة
في التعليل مجازا في غيره بالقرائن استقامت الصراحة اه (قلت) هذا لا يضرنا لانه مجرد احتمال
خال عن الدليل مع أن كلامنا بالنسبة للجميع من كل من المزيد والمزيد عليه لان ذلك كاف
في اندفاع هذا الاعتراض كما هو ظاهر فلو فرض ثبوت هذا الاحتمال في اللام لم يكن منافيا
لذلك كما لا يخفى نعم قد ينظر في قول الشارح لانه لم يذكره الاصوليون بان من جملة المقصود ان
وقد ذكرها الامامى كما تقدم وكذا الامام في المحصول فقال وأما الذى لا يكون قاطعا أى دالا
على العلية دلالة قطعية فثلاثة اللام وان والباء ثم مثل ان بقوله عليه الصلاة والسلام انها
من الطوافين بل قضية عبارة التفسيرى كما نقلها الاصفهاني في شرح المحصول أن جميع
الاصولين أو أكثرهم ذكرها أعني أن فانه قال وأما ان المكسورة المشددة فقد عدوها من
هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين عليكم والحق انها تحقيق الفعل ولا حظ

واحتمال ان لغیر التعلیل کان تكون مجرد ٨٠ التا کید کاتكون اذ وما مضى غیر التعلیل کاتقدم فی مجت الحروف

(الثالث) من مسائل العلة
 (الایاء) وهو اقتران الوصف
 الملقوظ قبل أو المستنبط
 بحکم ولو کان (الحکم
 مستنبطاً) ~~ص~~ ما يكون
 ملقوظاً (لأنه یکن للتعلیل
 هو) أى الوصف (أو نظيره
 لنظيره بالحکم) حيث یشار
 بالوصف والحکم الى
 نظيره ما أى لو لم یکن ذلك
 من حيث اقترانه بالحکم
 لتعلیل الحکم به (کان) ذلك
 الاقتران (بعیدا) من
 الشارع لا یابق بقصاحته
 وأمانه باللفاظ فی مواضعها
 (تحرکمه) أى الشارع
 (بعد سماع وصف) كما فی
 حدیث الاعرابی واقعت
 أهلی فی نهاردستان فقال
 أعتق رقبة الخ رواه ابن
 ماجه وأصله فی الصحیحین
 فأمره بالاعتاق عنده ذکر
 الوقاع یدل على أنه علة له
 والاخلال السؤال عن الجواب
 وذلك بعید فبقدر
 السؤال فی الجواب
 فیکانه قال واقعت
 فاعتق (و) کذا کره فی
 الحکم وصفا لو لم یکن علة
 له (لم یفقد کره) کقوله صلی
 الله علیه وسلم لا یحکم أحد
 بین اثنين وهو غضبان رواه
 الشيخان فتقدم علیه المنع
 من الحکم بحالة الغضب
 المشوش للفکر یدل على أنه علة له والاخلال ذکر عن الفائدة وذلك بعید

لها فی التعلیل والتعلیل فی الحدیث مفهوم من سیاق الکلام اه لکن استبعد الاقتران
 فی شرح المحصول قوله انه ایس لها حظ فی التعلیل فانظر قوله عدوها فی هذا القسم فان قضیه
 ما ذکرناه لان ضمیر الجمع ظاهر فیه اللهم الا أن یرید بالاصولین مقدمة مقدمهم ویرید التبریر بقوله
 عدوها أن المتأخر من أو جماعة منهم عدوها فی هذا القسم فلیسأل (قوله أى لو لم یکن ذلك من
 حيث اقترانه بالحکم الخ) قال شیخنا العلامة ثم هذا التفسیر لا یخلو عن فساد وذلك أن قوله لو لم
 یکن ذلك ان کان معناه لو لم یکن الوصف الملقوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحکم أو نظيره
 لتعلیل الحکم أو نظيره کان مؤثراً للمعنی ما قبله لکن فیه اثبات الاقتران للوصف للنظیر بالحکم
 النظیر وذلك بعید بآیه اللفظ والمعنی وان کان معناه لو لم یکن الوصف الملقوظ من حيث اقترانه
 بالحکم لتعلیل الحکم کان فیه اخلال ببعض معنی ما قبله فیکان علیه أن یکمله بقوله أو لتعلیل
 نظيره بنظيره والمتبادر من کلام الشارح هو الاول الخ اه (وأقول) نختار الشق الاول قوله بآیه
 اللفظ والمعنی قلنا ان أردت انهما بآیه مطلقاً فطلان ذلك ظاهر وان أردت انهما بآیه
 الاعلی وجه المسامحة والتجاوز فهذا لا یضرب فساداً بوجهه اذا المسامحات فی کلامهم
 أكثر من أن تحصى شائعة ذائعة لم یقع من عاقل انکارها فخل هذه المناقشة السهلة وما تضمنته
 من زعم الفساد لا ینبغی ان یصدر الا عن ذهل عن اجماع العقلاء من المصنفین وغيرهم علی
 ارتکاب المسامحات وانها شائعة لافساد فیها بوجه بل قد کثرت فی کلام الانبیاء والمرسلین كما
 هو فی نهاية الوضوح للمتبعین فان قلت فاسباب ایشارها هنا قلت الاختصار والاشارة الى
 منشا الدلالة علی علیه نظیر الوصف لنظیر الحکم وهی الاقتران الحکمى بینهما الذى دل علیه
 الاقتران الحقیقی بین الوصف والحکم اذ فی ذکرهما اشارة الى نظیریهما فیهما مذکور ان حکما
 مقترنان کذلک وظن ان هذا من دقائقه التى خفيت علی الشیخ ثم رأیت شیخنا الشهاب قال
 مانصه قوله لو لم یکن ذلك ظاهر عبارته ان الاشارة راجعة الى الوصف الملقوظ ونظيره فیه ان
 الوصف النظیر مقترن بالحکم النظیر ولا محذور فی ذلك وحینئذ نقول المتن وهو اقتران الوصف
 الملقوظ أى أو نظيره ویصح أن تكون الاشارة الى الوصف الملقوظ خاصة لکن یكون حینئذ
 قاصراً عن الوفاء بكل ما فی المتن اذ حقه حینئذ أن یرید أو لتعلیل نظیر الحکم بنظیر ذلك الوصف
 اه (قوله والاخلال السؤال) قال شیخنا العلامة هذه اللام تقع فی جواب ان الشرطیة فی
 کلام المصنفین کثیرا سهواً وتوهاماً فی جواب لو اه (قوله والا
 خلال ذکره عن الفائدة) قال شیخنا العلامة علیه منع ظاهر لا مکان أن یكون ذکره لا فائدة محصل
 الحکم والعلة غیره کتشویش الفکر كما مر اه (وأقول) کان هذا المنع مبني علی أن الشارح
 أراد اثبات علیه الغضب وهو ممنوع بطوار أنه أراد اثبات علیه التشویش ولهذا وصف
 الغضب بالتشوش اشارة الى أنه العلة فقوله یدل على أنه علة له أى من حيث تشویشه وباعتباره
 فالغضب محصل الحکم والتشویش المشار به الیه هو العلة وهو بالحقیقة الوصف المذكور
 فی الحکم ومما یدل على ذلك قطعاً ما تقدم من نقله الاجماع علی أن العلة هی تشویش الفکر
 وتقدم ان الامام حکم بخط القول بانها الغضب ویجوز أن یكون قوله فی الحدیث وهو
 غضبان من قبیل الکناية وأن المراد لازم المعنی وهو التشویش سواء استعمل اللفظ فی نفس

هذا

هذا اللازم أوفى معناه لينقل منه هذا اللازم على المعنيين المقررين للكناية ويمكن جعل كلام
 الشارح على ذلك أيضا ولا ينافيه وصف الغضب بالمشوش لانه إشارة الى بيان اللازم المراد
 ليسعربانه المراد فليستأمل وهنا وجه آخر من الجواب وهو ان امكان كون ذكره لافادة
 محل الحكم لا ينافي المطلوب لان كونه محل الحكم لا ينافي التعلييل به وحينئذ نقول هو
 مع كونه محل الحكم اما ان يكون معتبرا في الحكم باعتبار خصوصه بان تكون العلة
 خصوص كونه غضبا مشوشا أو باعتبار عمومته بان تكون العلة كل مشوش غضبا كان
 أو غيره ولا يكون معتبرا فيه لا باعتبار الخصوص ولا باعتبار العموم فان كان الاول
 حصل المطلوب اثبت العلية خصوصا او عموما وان كان الثاني لازم خلوه هذا الوصف عن
 القابلية ولزم عدم كونه محل الحكم اذا لم يعتبر بخصومه ولا عمومته في الحكم فتعوض
 أجنبيته من الحكم فلا يكون محالة أصلا فتأمل والله أعلم بقوله تقييده المتع من الحكم
 بحالة الغضب المشوش لكن الخ معناه ان تقييده بحالة الغضب المشوش من حيث انه
 مشوش يدل على انه من هذه الخبيثة علة له وحاصله ان تقييده بالمنع بالتشويش الذي دل عليه
 الغضب وتضمنه يدل على انه علة له وهذا كلام ظاهر صحيح لا غبار عليه فتأمل (قوله
 فتفريقه بين هذين الحكمين بين اثنين الصفتين لولم يكن لهلية كل منهما لكان بعيدا) قال
 شيخنا العلامة ثم لا يخفى ان كلامنا ليس علة ما ذكر بل العلة القاتلة انتهى (وأقول)
 اعلم ان الذي تقرر في مذهب الامام الشافعي الذي هو مذهب الماتن والشارح ان الاستحقاق
 مطلقا غير منوط بخصوص القتال بل هو منوط باحد الامرين اما بالقتال وان لم يحضر
 بنية واما بالحضور بنية وان لم يقاتل وان القارس يستحق الثلاثة أسهم سهمين لاجل فرسه
 وسهما لاجل نفسه وانه لا يخفى على متأمل ان المفهوم من الحديث يقتضي هذا المسلك ان
 علة استحقاق السهمين وصف القرسية وعلة استحقاق السهم وصف الرجولية وان ذلك
 باعتبار استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم بعد ثبوت أصل الاستحقاق الذي
 علة احدهما امرين كما تقدم للدلالة الاخرى الدالة على ذلك ويظهر لك من ذلك ان القتال
 أو الحضور بنية علة الاستحقاق في الجملة وان وصف القرسية والرجولية علة استحقاق
 خصوص السهمين او خصوص السهم وان المجموع علة المجموع وان غرض الشارح بيان
 علة استحقاق الخصوص من غير تعرض لبيان علة الاستحقاق في الجملة لعدم دلالة الحديث
 عليه واتكالا على ما تقرر في محله واذا علمت ذلك اتضح لك بطلان هذا الاعتراض وذلك
 لانه ان اراد بقوله ان كلامنا ليس علة ما ذكر ان كلامنا ليس علة استحقاق الخصوص
 فهو باطل لما تقرر رأوه ليس علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه وان اراد بقوله ان
 العلة هي القتال ان القتال علة استحقاق الخصوص فهو باطل اذ لو كان كذلك لاستحق غير
 القارس ما يستحقه القارس وهو باطل قطعاً على ان خصوص القتال غير معتبر بل مجرد الحضور
 بنية القتال من غير قتال كاف في الاستحقاق كما تقرر فيكون حصر العلة في القتال باطلا أيضا
 وان اراد ان القتال علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه مع بطلان علة الاستحقاق
 في القتال حينئذ كفاية مجرد الحضور بنية القتال كما تقرر لا يقال ما ذكره الشيخ نظريه

(وكتفريقه بين حكمين
 بصفة مع ذكرهما أو ذكر
 أحدهما) فقط مثال الاول
 حديث الصحيحين انه صلى
 الله عليه وسلم جعل للفرس
 سهمين وللرجل أي صاحبه
 سهمين فتفريقه بين هذين
 الحكمين بين اثنين الصفتين
 لولم يكن لهلية كل منهما
 لكان بعيدا ومثال الثاني
 حديث الترمذي القاتل
 لا يرث أي بخلاف غيره
 المعلوم ارثه فالتفريق بين
 عدم الارث المذكور وبين
 الارث المعلوم بصفة القتل
 المذكور مع عدم الارث لولم
 يكن لهلية لكان بعيدا

(او) تقريقه بين حكمين (بشرط او غاية او استدرالك) مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعر بالشعر والقر ٨٢ بالقر والملم بالملم مثلاً بمثل سواء بسواء يدايد فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيدها

كيف شتم اذا كان يدايد
فالتفريق بين منع البيع
في هذه الاشياء متفاضلا
وبين جوازها عند اختلاف
الجنس لولم يكن اعلية
الاختلاف للجواز لكان
بعيدا ومثال الغاية قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى
يظهرن أى فاذا ظهرن فلا
منع من قربانهن كما صرح به
في قوله عقبه فاذا تطهرن
فأتوهن فتقريقه بين المنع
من قربانهن في الحيض وبين
جوازها في الطهر لولم يكن
اعلية الطهر للجواز لكان
بعيدا ومثال الاستثناء
قوله تعالى فمنصف ما فرضتم
الا ان يعقون أى الزوجات
عن ذلك النصف فلا شئ
لهن فتقريقه بين ثبوت
النصف لهن وبين انتفاءه
عند عقورهن عنه لولم يكن
اعلية العقول لانتفاء لكان
بعيدا ومثال الاستدرالك
قوله تعالى لا يؤخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن
يؤخذكم بما عقدتم الايمان
فتقريقه بين عدم المواخذة
بالايمان وبين المواخذة بها
عند تعقيدها لولم يكن اعلية
التعقيد للمواخذة لكان
بعيدا (وكتريب الحكم
على الوصف) فحوا كرم
العلماء فتريب الاكرام على
العلم لولم يكن اعلم العلم له لكان بعيدا (وكمنعه) أى الشارح (بما قد يثبت المطلوب)

لغير مذهب الشافعي رضى الله عنه لانا نقول لا يخفى فساد هذا الاعتراض بعد ثبوت ذلك أيضا
انحصار الاعتراض على ما ذكره الشارح موافقا لمذهبه ومذهب المالكي بمذهب آخر وذلك
خطا قطعا (قوله أو بشرط أو غاية الى آخره) قال شيخنا الشهاب جعل هذه أمثلة للايمان
يفيد ان المراد بالوصف في تعريفه ما يشمل المذكورات واما الصفة في قوله وكتقريقه بين
حكمين الى آخره فكانه أراد به القظام متيدا لا تحريم بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا استدرالك
انتهى (قوله فالتفريق بين منع البيع) أى المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم من لا يبيع
(قوله متفاضلا) قال شيخنا الشهاب هو حال من البيع بمعنى المبيع مع نوع تجوز ولو قال
متفاضلا ليكون حالا من الاشياء لكان أبلى انتهى (أقول) ويجوز ان لا يقول البيع على معنى
المبيع بناء على ان وصفه بالتفاضل من قبيل وصف الشئ بحال متعلقة (قوله أى فاذا ظهرن)
قال شيخنا العلامة ببيان لاعتبار المفهوم وان التصريح به لا يضر في ثبوتها لكن تقدير الشرط
يخرجه عن الغاية الى التفريق بالشرط انتهى وقال شيخنا الشهاب هلا كان التفريق مستندا
الى الشرط المذكور أى بقوله فاذا تطهرن الى آخره (وأقول) أما الاول فن العجائب لا منشأ له
الا الاشتباه فانه لا يخفى ان التفريق بالغاية انما هو باعتبار مفهومها اذ هي مجرد ما مع قطع
النظر عن مفهومها الا يحصل بها تفريق وتقدير الشارح الشرط انما هو ببيان مفهومها الذى
به يحصل التفريق وهذا لا يخرج عن الغاية وانما يخرج عنها لو كان المقصود به بيان نفس
الغاية وليس كذلك فاحسن التامل فان ذلك لا يخلو عن دقة ومن ثم خفي على الشيخ لعدم اتمام
التامل واما الثاني فجوابه انه يجوز الامتناد الى كل من الامرين وليس في الكلام ما يمنع
الثاني لكن سلكوا الاول لاجل التمثيل للفرقة بالغاية فتأمل (قوله وكنهه بما قد يثبت
المطلوب) قال شيخنا الشهاب ان كان هذا مندوجا تحت ضابط الايمان وهو اقتران الحكم
بوصف الى آخره كما ترقى يقال قوله وكتريب الحكم على الوصف يفيد عنه انتهى (وأقول) هو
متدرج تحتها كما هو صريح صنيع المتن لان المراد بالوصف المافوظ في ذلك الضابط مقابل
الوصف المستنبط فيشمل المقدركا هنا ولا يفيد عنه قوله وكتريب الحكم على الوصف اذ ليس
فيه ترتيب الحكم الذى هو المنع من البيع وقت التمسك على الوصف الذى هو كون البيع
حبة لزم من مقتضى التفويت اذ لم يربط به ولو تفديرا (قوله الذى قد يفوتها) حصة البيع وقوله
لولم يكن أى المنع وقوله لكان أى المنع بعيدا هذا هو المفهوم من هذه العبارة ولا ينافيه ان
المطابق لما تقدم في الضابط ان يقال لولم يكن مظنة التفويت وان يكون المراد لكان أى
الاقتران بعيدا لان هذا يؤول الى ذلك ويتضمنه (قوله وان كان في بعضها تقدير) أى لانه
لا ينافي ان يكون الحكم والوصف مافوظين لان المراد بالمفوظ خلاف المستنبط فيشمل المقدركا
لا المنطوق به بالفعل (قوله لجواز كون الوصف أعم) قال شيخنا العلامة ووافق شيخنا
الشهاب الصواب ان يقول كون الحكم أعم أى من الوصف لان الحكم لازم للعلة واللازم
انما يستلزم ملزومه اذا كان اللازم مساويا له أو اخص لأعم قال العضد الى آخره (وأقول) هذا
التصويب ممنوع بل هو غلط اوقعه فيه عدم فهم مراد الشارح والاعتراض بمجرد مخالفة ما قاله
لما في العضد من غير تأمل لهما حق التامل وذلك لان مراد الشارح انه يجوز ان يكون الوصف

مخوطة نعل الى قاسم الى ذكر الله وذروا البيع فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوتهم ولو لم يكن لظاهرة تفويتها
امكان بعد هذا وهذه أمثلة لما اتفق على انه اعياء وهو ان يكون الوصف والحكم ٨٣ - متروكين وان كان في بعضها تقدير

وعكس هذا القسم ليس
بإعياء قطعاً وفي الوصف
المفروق والحكم المستقطب
وعكسه وفيه أكثر العال
خلاف مختلف الترتيب كما
أفادته عبارة المصنف قبل
أنه ما أعياء تنزيلاً للمستقطب
منزلة المفروق فيقيدمان
عند التعارض على المستقطب
بلا أعياء وقيل ليس أعياء
والأصح ان الأول أعياء
لاستلزام الوصف للحكم
بخلاف الثاني لجواز كون
الوصف أعم مثلاً الأول
قوله نه الى راحل الله البيع
فله مستلزم أصحته والثاني
كتعليق الرويات بالطم
أو غيره ومثال النظر
حديث الصحابي ان امرأة
قالت يا رسول الله ان أمي
ماتت وعليها صوم نذر
أفصوم عنها فقال أرايت
لو كان على أمك دين
فقضيته أكان يؤدي ذلك
عنها قالت نعم قال فصومي
عن أمك أي فانه يؤدي عنها
سألته عن دين الله على
الميت وجواز قضاء عنه
فذكر لها دين الآدمي عليه
وقرارها على جواز قضاءه
عنه وهم انظروا ان فلولم يكن
جواز القضاء فيه ما العلة
الدين له لو كان بعيداً
(ولا يشترط) في الأعياء
منااسبة الوصف (الموحي اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على ان العلة هي المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعث

المستقطب اعم من الحكم بناء على كونه أعم من الوصف في الواقع بناء على خطا المستقطب
في استنباطه لذلك الوصف الذي استنبطه فالمراد بالوصف في كلامه الوصف الذي انبثقه
الاستنباط لا الوصف في الواقع بخلاف الوصف في قوله قبله لاستلزام الوصف للحكم فاصل
الكلام انه يجوز ان لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف الذي هو العلة في الواقع بل أعم
منه فيكون أعم من الحكم فلا يستلزم الحكم لان الأعم لا يستلزم الاخص فلا يتحقق الاقتران
وهذا معنى صحيح لا تردد في صحته ويجوز مخالفة طريقة العضد في الاستدلال لا يسع عاقلاً
منعها والزم فساد كل ما خالف ما في العضد ولا يقول ذلك عاقل (فان قلت) سلمنا صحة هذا
الكلام لكنه لا حاجة اليه اذ كان يكفي ان يقول لجواز كون الحكم أعم أي من الوصف
الذي هو العلة في الواقع فلا يتحقق الاقتران فيما اذا ذكر الحكم دون الوصف اعدم استلزام
الحكم للوصف اذ الأعم لا يستلزم الاخص فلم يختار ما ذكره على هذا فقلت لمناسبة ضابط
الاقتران السابق حيث استند الاقتران فيه الى الوصف فالمناسب له استناد اتفاقه اليه أيضاً
فكانه قال والأصح ان الأول أعياء لا اقتران الوصف فيه بالحكم لاستلزام الوصف للحكم فيتحقق
الاقتران بخلاف الثاني اعدم تحقق اقتران الوصف فيه بالحكم لجواز كون الوصف أعم
فلا يستلزم الحكم حتى يتحقق الاقتران فليشأمل (قوله ولا يشترط مناسبة الموحي اليه) قال
شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قديقال هذا معارض بما سبق في شروط العلة من انه
يشترط في الالتحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهد الاناطة
الحكم الى آخره واد شيخنا الشهاب وأيضاً فقد ساف قرياً ان الوصف يستلزم الحكم فكيف
يستلزم مع عدم المناسبة انتهى (وأقول) قد حررنا هذا الذي تحصل من مجموع كلام المصنف
ان الشرط هو اشتمالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالاً أو مظنة وقال الشارح في قول
المصنف هناك ويجوز ان تعليل بما لا يطلع على حكمته مانصه ويفهم من ذلك انه لا يتخلو عن
حكمة لكن في الجملة لقوله فان قطع باتفاقها في صورة الى آخره وحينئذ فيجمع بين ذلك وما هنا
بان المراد بجهاننا انه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر فلا ينافي ما تقدم ثم رأيت شيخ الاسلام قال
في قوله ولا يشترط الى آخره الخلاف فيه بالنظر الى الظاهر والافالمناسبة معتبرة في نفس الامر
قطعاً بالاتفاق على امتناع خلو الاحكام من الحكمة اما تفضلاً أو وجوباً على الخلاف الكلامي
فيه عليه الزركشي وغيره انتهى فليشأمل ما افاده كلامه من استلزام امتناع خلو الاحكام من
الحكمة اكون العلة مناسبة للحكم ثم رأيت في العضد ما يخالف هذا الجمع الذي ابدىناه وما قاله
شيخ الاسلام عن الزركشي فانه قال قد اختلف في مناسبة الوصف الموحي اليه في كون علل
الأعياء صحيحة على مذاهب وذكراها ثم قال وهذا انما يصح لو اراد بالمناسبة ظهورها واما نفس
المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الامارة المجردة انتهى فقوله ولا تجب في الامارة
المجردة ظاهري ان المناسبة في نفس الامر غير لازمة في الامارة المجردة وهذا ينافي ذلك الجمع
الا ان يخالفه المصنف ومن وافقه في ذلك فيشترطون المناسبة بحسب الواقع وان كانت بمعنى
الامارة او يكون ما قالوه مبنياً على انها بمعنى الباعث فليشأمل (قوله والاصل عدم ما سواها)
قال شيخنا الشهاب هذا من جملة المقول والظاهر ان الواو بمعنى أو انتهى (وأقول) هو حسن

(مناسبة الوصف (الموحي اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على ان العلة هي المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعث

(الرابع) من مسائل العلة (السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف) الموجودة (في الاصل) المقيس عليه (وابطال ما لا يصلح) منها
 لعلية (في عين الباقي) لها مكان ٨٤ يحصر اوصاف البر في قياس الذرة مثلاً لعلية في الطم وغيره ويبتل ما عدا

الطم بطريقه في عين الطم
 لعلية والسبر لغة الاختبار
 فالقسمة بمجموع الاسمين
 واضحة وقد تقتصر على
 السبر (ويكنى قول
 المستدل) في المناظرة في
 حصر الاوصاف التي
 يذكرها (بجنت فلم اجدها)
 غيرها (والاصل عدم
 ما سواها) لعلية مع
 اهلية النظر في دفع عنه
 بذلك منع الحصر (والجهد)
 أي المناظر لنفسه (يرجع)
 في حصر الاوصاف (الى
 ظنه) في اخذ به ولا يكابر
 نفسه (فان كان الحصر
 والابطال) أي كل منهما
 (قطعا فقطعي) أي فهذا
 المسلك قطعي (والا) بان كان
 كل منهما ظنيا او احدهما
 قطعيا والاخر ظنيا (فظني
 وهو) أي الظني (حجة للمناظر)
 لنفسه (والمناظر) غيره
 (عند الاكثر) لوجوب
 العمل بالظن وقيل ليس
 بحجة مطلقا لجواز بطلان
 الباقي (وثانها) حجة لهما
 (ان اجمع على تعليل ذلك
 الحكم) في الاصل (وعليه
 امام الحرمين) حذر من
 اداء بطلان الباقي الى خطأ
 الجمعين (ورابعها) حجة
 للمناظر (لنفسه) دون
 المناظر (غيره) لان ظنه

ولكن ظاهر كلام الشارح خلافه حيث علل بالعدالة بعد ذكر المعطوف مع ان التعليل
 به انما يناسب المعطوف عليه ثم رأيت شيخ الاسلام سبق شيخنا الى ما ذكره وأطال فيه (قوله
 لعلية) فتيه ان غير العدل لا يكتفي قوله ما ذكره لانه لا يتجمل ان غير العدل لا يقبل قوله شرطا
 وقد يطرق ذلك انهم قبلوا اخبار غير العدل عن فعل نفسه في مسائل والبحث عن فعل نفسه
 وقد يجاب بانه لو سلم ان البحث من فعل النفس الذي يقبل الاخبار عنه فعدم الوجود الخبر عنه
 أيضا ليس منها وهل المراد عدل الرواية أو الشهادة فيه نظروا هل الوجه الاول بل فيبقى القطع
 به لان هذا اخبار محض (قوله لوجوب العمل بالظن) أقول لقائل ان يقول ان وجوب
 العمل بالظن انما هو في حق الظان ومقتضيه دون غيره كما سيأتي في توجيه الرابع فكيف يكون
 حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه تقليد ذلك الظان ويجاب بان هذا ليس من باب
 التقليد بل هو من قبيل إقامة الدليل على الغير وان لم يقد الا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل
 الظني في توجيه عليه ما لم يدفعه بطريقه (قوله ولكن يرجح سبره) ووافقة التعدية) عبارة
 السعد في الحواشي ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر
 المعارض وسبجي وجوه الترجيح في بابيه وعماليذ كرامة ترجيح وصف المستدل بكونه موافقا
 لتعدية الحكم او كون وصف المعارض موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى اعموم حكمها
 وكثرة فائدها وسبجي في باب الترجيح ترجيح الاكثر تعديا على الاقل انتهى (قوله الخامس
 المناسبة والاخلال) أقول لا يخفى ان هذا الصنيع صريح في ان المسالك نفس المناسبة
 لا استخراجها وهذا وجه جد الان المسلك دليل العلية وشان الدليل كما هو جلي يكون ثابتا
 في نفسه مع قطع النظر عن نظر المستدل في نفسه سابق الوجود عليه ولهذا استشكل تعريف
 القياس بالالحاق كما تقدم بسطه ونفس المناسبة كذلك بخلاف الاستخراج المتوقف على نظر
 المستدل المتأخر الوجود اليه بل المناسب له الاستدلال لان حاصله طلب الدليل على العلية وهو
 المناسبة واصل هذا وجه أو من وجه الاقضية في قول الشارح الا في وما صنعه المصنف اقدم
 لا يقال جعل نفس الاستخراج هو المسلك قد ارتكب المصنف نظيره في السبر والتقسيم لانه
 فسر بالحصر والابطال المتقدمين وهذا ما فعلان للمجهول كما ان الاستخراج فعل له فكونه فعلا
 لا يمنع من كونه دليلا لاننا نقول هذا لا يرد علينا لاننا لم ندع البطلان بل مجرد الاقضية وهي
 حاصله كآتين فليتامل وبمذا يستقط ما زعمه شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب كما سيأتي من ان
 ما صنعه ابن الحاجب اقدم لان المناسبة بالمعنى اللغوي ليست من المسالك الاصطلاحية بل هو
 زعم لا وجه له وليت شعري أي مانع من كونها منها مع دلالتها على العلية وكونها على ما هو شأن
 الدليل كما تقرر ومجرد كونها بالمعنى اللغوي لا ينافي ذلك على أن المعنى اللغوي مطلق الموافقة
 والملاءمة والمراد هنا موافقة وملاءمة مخصوصة وهي موافقة وملاءمة الوصف للحكم فهي فرد
 من افراد المعنى اللغوي نقل السعد ذلك الاسم وخص به اصطلاحا كما في غيره من المنقولات
 الاصطلاحية ثم رأيت عبارة شيخ الاسلام مصرحة بذلك حيث قال مانعه وهو أي المعنى
 الاصطلاحية ملاءمة الوصف للمعنى للحكم انتهى فتأمل ذلك تعلم انهم ما في هذا الزعم عكسا
 الصواب من غير سند صحيح (فان قلت) كون المسالك نفس المناسبة ينافيه قول الشارح وباعتبار

(لم يكلف بيان صلاحية التعديل) لان بطلان الحصر يبداه كاف في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعديل به (ولا ينقطع المستدل) ببداهته (حتى يحجز عن ابطاله) فان غاية ابداهته منع مقدمة من الدليل والمستدل ٨٥ لا ينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه

ليتم داليله فيلزمه ابطال الوصف المبدي عن ان يكون علة فان يحجز عن ابطاله انقطع (وقد يتفق ان) أى المناظر ان (على ابطال ماعد او صفين) من اوصاف الاصل ويحتاج ان في أيهما العلة (في كفى المستدل التريدينهما) من غير احتياج الى ضم ماعداهما اليهما في التريدين لاتفاهما على ابطاله فيقول العلة اماهذ أو ذاك لا جازان يكون ذلك لكذا فتعين ان يكون هذا (ومن طرق الابطال) اعلمية الوصف (بيان ان الوصف طرد) أى من جنس ماعد لم من الشارع الفاؤه (ولو في ذلك الحكم) كما يكون في جميع الاحكام (كالكورية والاثوة في العلق) لانهم عالم يعتبر فيه فلا يعطل به ما شئ من أحكامه وان اعتبر في الشهادة والقضاء والارث وولاية الشكاح والطرد في جميع الاحكام كالطول والقصر فانهم لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العلق ولا غيرها فلا يعطل به ما حكم أصلا (ومثلا) أى من طرق الابطال (ان لا تظهر مناسبة الوصف) (المحذوف) عن

المناسبة في هذا أى المسلك يتصل أى هذا المسلك عن الترتيب من الأعيان وقوله ثم السلامة عن القوادح الى قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها دلالاته - ما على ان المسلك هو تخريج المناط اذا المناسبة والسلامة عن القوادح انما اعتبارا في تعريف تخريج المناط دون نفس المناسبة قلت لان سلم المناط لانه يصح اطلاق المسلك على كل منه - ما وذلك لان المراد بالمسلك ما يثبت العلية ويصح نسبة الاثبات لكل منه - ما لان المناسبة دليل والتخريج اقامة للدليل وكل من الدليل واقامته يصح ان ينسب اليه ثبوت المطلوب اذا الدليل يثبت المطلوب بواسطة النظر واقامة الدليل الذى هو النظر فيه يثبت المطلوب فهما كالشيء الواحد فيصيح اطلاق المسلك على كل منهما وحينئذ هذه زيادة فائدة اقادها كلام المصنف وأيضاً فيجوز ان يريد بعمل المناسبة مسلكاً كونها كذلك باعتبار استخراجها ويكون قوله ويسمى استخراجها الى آخره اشارة الى اعتبار استخراجها في كونها مسلكاً فيقول الامر الى ان المسلك الاستخراج ومع ذلك فالأقدمية الآتية بحالها ولم يلزم اطلاق الاستخراج والتعيين على نفس المناسبة كما هو ظاهر على أننا اننا لان سلم الدلالة في واحد من القوانين المذكورين اما في الاول فلان ذلك مبني على ان المعنى وباعتبار المناسبة في هذا المسلك يتصل هذا المسلك والاشارة الى تخريج المناط فقد جعله هو المسلك وهو ممنوع بل يجوز ان المعنى في هذا أى تخريج المناط بدون اعتبار كونه مسلكاً ولو سلم ان المعنى في هذا المسلك كانت الاشارة الى المناسبة لان محلها الذى هو الوصف المناسب لما يتعلق به الحكم احتيج الى الفرق بين ذلك وقسم الترتيب من الأعيان واما في الثانى فلانه مبني على ان قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها يقتضى ان المعنى في قوله ~~مسلك~~ انها قيد في التسمية الى آخره الذى هو تخريج المناط هو المسلك وهو ممنوع بل المعنى الذى هو تخريج المناط وان لم يكن هو المسلك بشكل تخصيصه باعتباره ذلك فيه مع توقف جميع المسالك عليه لتعلقه بهذا المسلك وكونه تبييناً له فاعتبار ذلك فيه اعتباراً له في نفس المسلك فاحتاج الى الجواب عن ذلك بما ذكره وبه هذا كله يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب في قوله ويسمى استخراجها الى آخره مانصه هذه العبارة تقتضى ان المناسبة السابقة المستخرجة هي بالمعنى اللغوي وذلك ينافي كونها من مسائل العلة اذ الذى من المسالك هي المناسبة بمعنى تعيين العلة بايداء مناسبة بين المعين والحكم الى آخره ومن هنا علم ان ما سلكه ابن الحاجب من تعريف المناسبة بالتعيين المذكور اقعده غاية الامر ان المناسبة في كلامه المعرفة أراد بها معنى اصطلاحياً وهو التعيين المذكور انتهى وفي قوله يتصل مانصه أى هذا المسلك انتهى وفي قوله والافضل مسلك الى آخره مانصه اقتضت هذه العبارة ان استخراج المناسبة المسمى بتعيين المناط هو المسلك وهو يخالف ما تقدم صدر البحث من قواها الخامس من مسائل العلة المناسبة والاخلال انتهى فتأمل (قوله لانه ابداء ما يبط به الحكم) قال شيخنا العلامة أى لان استخراج المناسبة ابداء ما يبط به الحكم وفيه شئ لان ابداء ما يبط به الحكم هو ابداء المناسب المتحقق به استخراج المناسبة كما افاده قوله بان يستخرج انتهى (وأقول) في جواب هذا الشئ اما اولاً فهو انه مبني على ضبط افظ ابداء بافظ المصدر وهو غير لازم بل يجوز ضبطه بلفظ الفعل الماضى السند الى ضمير الاستخراج على الاسناد الجازي أى لان استخراج المناسبة أبدى أى أظهر

الاعتبار بالحكم بعد البحث عنها لا تفاهم ثبت العلية بخلافه في الأعيان (ويكفى) في عدم ظهور مناسبة

(قول المستدل بجحد) فيه (موضع مناسبة) أي ما يقع في الوهم أي الذهن مناسبة بعد التمعن مع أهلية النظر (فإن ادعى
المعترض أن الوصف (المستبقي كذلك) ٨٦ أي لم تظهر مناسبة (فليس المستدل بيان مناسبة لأنه انتقال) من طريق

السبيل إلى طريق المناسبة
والانتقال يؤدي إلى الانتشار
الحذور (ولكن يرجع سببه)
على سبب المعترض الثاني
لعلمية المستبقي كغيره
(بموافقة التعدي) حيث
يكون المستبقي متعديا فإن
تعدي الحكم محله أفيد من
قصوره عليه (الخامس)
من مسائل العلة (المناسبة
والاخالة) سميت مناسبة
الوصف بالاخالة لأن بها
يخال أي يظن أن الوصف
عله (ويسمى استخراجها)
بأن يستخرج الوصف
المناسب (تخرج المناط)
لأنه إبداء مناط به الحكم
(وهو) أي تخرج المناط
(تعيين العلة بإبداء مناسبة)
بين المعين والحكم (مع
اقتران) بينهما (والسلامة)
للمعين (عن القوادح) في
العلية (كالاسكار)
في حديث مسلم كل مسكر
حرام فهو لازالة العقل
المطلوب حفظه مناسب
للحكمة وقد اقترن بها وسلم من
القوادح وباعتبار المناسبة
في هذا ينصل عن الترتيب
من الإجماع ثم السلامة عن
القوادح كانها قيد
في التسمية بحسب الواقع
والافضل مسالك لا يتم بدونها

مناط به الحكم لأنه لما كان طريق حصوله وتحققه استخراج المناسب كان متضمنا له ومسلما له
فكان مبدئا ومظهرا له ولو سلم كان قوله لأنه إبداء على حذف المضاف كان يجعل التقدير لأنه
ملزوم أو ملزم إبداء مناط به الحكم أو على المبالغة والمعنى لأنه يتضمن الإبداء لكنه لشدة اقتضائه
له كأنه نفس الإبداء وحذف المضاف وسلوك طريق المبالغة أمر معه ودشائع ذائع وارد في أفصح
الفصح لا محذور فيه بوجهه وأما ثانيا فهو وإن ضمير لأنه ليس للاستخراج كما هو مبني اعتراض
الشيخ بل يجوز أن يكون لتخرج المناط غاية الأمر أنه يلزم حذف مقدمة من الدليل لظهورها
والمعنى لأن تخرج المناط أي معناه إبداء مناط به الحكم وإبداء مناط به الحكم لازم لذلك
الاستخراج قسمي ذلك الاستخراج تخرج المناط تسمية لا يلزم ثم رأيت كلام السكالك
ظاهر في هذا الثاني (قوله كالاسكار) قال شيخنا العلامة مثال للمعنى لتخرج المناط
(وأقول) هذا المثال في المتن والمعنى ليس في المتن فالوجه أنه مثال للعلة في قوله تعيين العلة
أول تعيين العلة مع حذف المضاف أي كتعيين الاسكار (قوله وباعتبار المناسبة في هذا
ينفصل عن الترتيب من الإجماع) أقول إباحث أن يبحث فيه من وجهين الأول أن انفصال هذا
سواء كان المشار إليه المناسبة أو التخرج عدا كرمحقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغايرهما
مفهوما وما صدقا كما لا يخفى بادنى تأمل والثاني أن قضية الانفصال بما ذكر أن يكون الترتيب
أعم وإن يكون هذا قسمين ذلك وعلى هذا لا يظهر الانفصال واختلاف مسلكهما
كما لا يخفى إلا أن يجاب عن الأول بأن اختلافهما مفهوما وما صدقا لا يمنع اشتراكهما في
ارتباط الحكم بالوصف في كل منهما فاحتج من هذه الجهة إلى التمييز بينهما وعن الثاني بأن
المراد الانفصال والتمييز في الجملة فليتأمل (قوله كأنها قيد في التسمية) قال شيخنا العلامة
أي تسمية التعيين المذكور بتخرج المناط لا قيد ماهيته المسماة به انتهى (وأقول) في قوله
لا قيد ماهيته المسماة به نظر ظاهر لأنه إذا اعتبر في التسمية اصطلاحا كان معتبرا في المعنى
اصطلاحا إذا لمعنى لاعتبار الشيء في الماهية الاصطلاحية الاعتباره فيما وضع له ذلك اللفظ
اصطلاحا والوجه أن يقول بده أي لا للاعتداد به فإنه الأوفق بقول الشارح والافضل مسالك
إلى آخره أي فلا معنى لتخصيص هذا المسلك بذلك التقييد واعلم أنه بهذا الترجيح الذي ذكره
الشارح بسقط قول السكالك أن شرط اعتبار سلامة عن القوادح ولا وجه لهذا الكلام
أذ جميع العمل كذلك مشروطة بالسلامة عن القوادح انتهى وذلك لأنه بان بهذا الترجيح
وجه هذا الكلام (قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها) قال شيخنا العلامة يفهم منه أن
تخرج المناط مسلك وعند المصنف المسلك هو المناسبة لا تخرج المناط انتهى (وأقول) قد
تقدم ما يؤخذ منه جواب ذلك (قوله مزيدان على ابن الحاجب في الحد) قال شيخنا العلامة
لو قال مزيدان على حد ابن الحاجب كان أخصروا ظاهر انتهى (وأقول) بعارض الاختصارية
والأظهرية أن في مسلك الشارح والعدول عما قاله الشيخ سلوك طريق الأجمال والتفصيل
وهو أوقع في النفس والسلامة من عود الضمير للمضاف إليه لوعبر بما قاله الشيخ وقال لكنه
حديه إلى آخره وبقل التكرار لو قال لكن ابن الحاجب حديه إلى آخره (قوله لكنه حديه

المناسبة الخ قال شيخنا العلامة عبارة المناسبة والاخلال ويسمى تخريج المناط وهو تعيين
 العلة بمجرى ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غير انتهى فقوله هنا حذبه المناسبة مبنى على
 ان قول ابن الحاجب هو راجع الى المناسبة لا الى تخريج المناط انتهى (وأقول) عبارة ابن
 الحاجب الرابع المناسبة والاخلال الى آخر ما نقله الشيخ ولا يخفى ان المقهور من مثل هذه
 العبارة رجوع الضمير الذي هو ضمير المعرفة الى المقصود بالذات الذي هو الاول وان قول
 العضد في شرح هذا الكلام مانعه المسالك الرابع للعلية المناسبة ويسمى الاخلال لانه بالنظر
 اليه يخال أنه علة أى بظن ويسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة
 في الاصل الى آخره لا يفهم منه الا ان المراد حاصل المسالك الرابع الذي هو المناسبة كما لا يخفى
 به لعل قل فاذكره الشارح لا غبار عليه خلاف ما عارض به الشيخ من احتمال ان لا يكون
 ابن الحاجب قد حذبه المناسبة لاحتمال ان يكون ضمير هو راجعاً لتخريج المناط على انه
 لو فرض رجوعه له كان ذلك الحدحداً للمناسبة في المعنى لان قوله ويسمى تخريج المناط
 صريح في ان المناسبة وتخرج المناط بمعنى واحد فاما كان حد الاحد هما كان حد الاخر
 قتل (قوله وما صنعه المصنف اقدم) قال شيخنا العلامة بمعنى لان المناسبة والاخلال هما
 معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الامة والموافقة فلا يتاسبا التسمية بتخريج المناط ولا
 التعريف بتعيين العلة اذ التخريج والتعيين فعلان المستدل وقد يدفع ذلك بان المناسبة بالمعنى
 المذكور ليست من المسالك الاصطلاحية فلا يصح عدها منها والاصطلاحى هو التعيين
 المذكور فلا يصح في التسمية والتعريف بما ذكرنا انتهى وتبعه شيخنا الشهاب في ذلك وزاد فقال
 وقوله وما صنعه المصنف اقدم قد علمت انه اذا حلت المناسبة على المعنى الاصطلاحى كان
 ما صنعه ابن الحاجب أولى وجعلها عليه متعين اذ لا يصح جعلها من المسالك الا بزيادة ذلك
 والحاصل ان ابن الحاجب انما حذبه المناسبة الاصطلاحية لا المناسبة المبداءة التي هي اللغوية
 وكان الشارح فهم ان المحدودة هي اللغوية انتهى (وأقول) كل ذلك مندفع كما علم عايناه
 فيما سبق بما لا مزيد عليه ويبان ذلك ان المسالك هو الدليل على العلية والمناسبة بمعنى موافقة
 الوصف للحكم ولا ممتعه كذلك لانها تدل على علية للحكم وشان الدليل وحقه انصافه بكونه
 دليلاً وثبوت دلالة له في نفس الامر من غير اعتبار نظر المستدل فيه وقبل وجوده نظره فيه
 كما لا يخفى والمناسبة بهذا المعنى كذلك فيكونها هي المسالك ان لم يتعين او يتخرج فلا اقل من ان
 يصح واعمر الله ان ذلك في غاية الظهور بادي تأمل فقوله انما لا يصح جعلها من المسالك باطل
 بلا شبهة بل جعلها من المسالك صحيح قطعاً ان لم يكن متعيناً أو أولى ولان المناسبة بين المعانى
 اللغوية والمعانى الاصطلاحية مرعية وهى على ما ذكره المصنف اتم وأقوى اذ المعنى
 الاصطلاحى عليه الذى هو الامة الخصوصية فرد من افراد المعنى اللغوى وهو مطلق الامة
 فقد نقل اسم الشئ الى فرد بخلاف المعنى الاصطلاحى على ما ذكره ابن الحاجب الذى هو
 المعين المذكور ليس من افراد المعنى اللغوى وان كان متضمناً له ولان التصرف على ما ذكره
 المصنف بقدر الحاجة اذ المناسبة الخاصة تكفى في الاثبات فلا اقتصار في النقل اليها سهل
 بخلافه على ما ذكره ابن الحاجب فقيهه زيادة على الحاجة على اننا انما يجوز ان يؤول كلام

المناسبة وما صنعه المصنف
 المناط وما صنعه المصنف
 اقدم (ويستحق الاستقلال)
 اى استقلال الوصف
 المناسب في العلية (بعدم
 ما سواه بالسبب)

المصنف الى جعل المسلك الاستخراج والتعيين واما قول شيخنا الشهاب وكان الشارح فهم
الى آخره فليس في محله بل لا حاجة به في مقصوده الى هذا الفهم واما وجه الابعدية التي
أرادها فما تقدم بيانه في كلام شيخنا العلامة مع ما أجاب به عنه مما أشرنا الى جوابه (قوله
لا بقول المستدل بحث فلم أجده غيره) قال شيخنا الشهاب قضيةه كما ترى ان هذا القول المتني
قسيم للسبر وانه كاف هناك عن السبر والذي مر في مصحح السبر انه كاف في حصر الاوصاف التي
يذكرها المستدل لمطابقة اقسامه انتهى (وأقول) اما ان قضيةه ان هذا القول ليس سبرا فظاهر
اذ لا يصدق عليه ضابطه السابق واما ان قضيةه انه كاف عن السبر الى آخره ما ذكره فغير وارد
لان قوله كما تقدم في السبر لا يقتضي انه كاف مطلقا كما هو ظاهر بادي ناسل فليست امل (قوله
والمناسب المأخوذ من المناسبة) قال شيخنا الشهاب قضيةه هذا الاخذ انما في الترجمة
السابقة بالمعنى اللغوي وذلك يمنع كونها من المسالك انتهى (وأقول) فيه أمران الاول انه
قد بين أنفاجا لا مزيد عليه للعقل المتامل بطلان قوله وذلك يمنع كونها من المسالك وانه ان لم
يتعين كونها من المسالك أو يرجح فلا أقل من صحة ذلك ولا يخفى ان ذلك المعنى اللغوي معنى
اصطلاحي وليس بلغوي على الاطلاق لان اللغوي مطلق الملازمة والمراد في هذا المقام الملازمة
الخاصة التي هي من افراد اللغوي وقد وضعوا في الاصطلاح بخصوصه لفظا مناسباً والثاني
ان هذا الكلام منه يدل على ان المراد بالمناسب هنا المعنى اللغوي ويتأنيبه حكاية القول
الرابع اذ لا يسع أحد ادعوى ان المناسب لغة وصف ظاهر منضبط الى آخره بل والقول الثاني
بالنظر لما نقله الشارح عن الحصول بل وقول أبي زيد ألا ترى الى قول الشارح من حيث
التعادل به وقول الدر القريدي في تفسير قول أبي زيد أي لو عرض على العقول السليمة ان هذا
الحكم لا بل هذا الوصف ناقصه بالقبول انتهى بل والاول بدليل قول الشارح وهذا مع
الاول متقاربان لدلالته على ان الاول معنى اصطلاحي كهذا وقول الاسنوي ما نصه والمناسب
في اللغة الملازم واختلصوا في معناه الشرعي ثم حكى تلك الاقوال المذكورة في المتن (قوله
الملازم لافعال العقل عادة وقيل ما يجلب الى آخره) تطرق في الاسنوي بانهم نصوا على ان
القتل العمدا العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجاني
لا يصدق عليه انه فعل ملازم لافعال العقل عادة ولا انه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر
بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية انتهى ويجاب بان المراد انه ملازم لافعال العقل
من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحقيقة فليست امل (قوله كما يقال هذه
اللوأوة الخ) قال شيخنا العلامة يعني في بصر اثبات المناسبة بين شيئين لان جمعها وضعها ما
مناسب أي موافق لفعل العقل في ضم الاشياء المتشابهة والمتماثل يصح ان يقال الشبان
متناسبان لان جمعهم ما مناسب لفعل العقل وعلمهم فالصواب في تعريف المناسب ان يقال
المناسب الملازم لضمه لكم لانفعال العقل لان فعل العقل انما يلائمه الضم لا المضموم
الذي هو الوصف وكذلك قول الشارح فتناسب الوصف الخ صوابه ان يقول فتناسب الوصف
للحكم يعني ان جمعه معه موافق لعادة العقل الخ هذا وان موافقة الضم للضم ليس هو
معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها كما يشهد به التأمل الصادق بالذوق السليم انتهى

لا بقول المستدل بحث
فلم أجده غيره والاصل عدمه
كما تقدم في السبر لان
المقصود هنا الاثبات وهناك
التي (والمناسب) المأخوذ
من المناسبة المتقدمة
(الملازم لافعال العقل
عادة) كما يقال هذه اللوأوة
مناسبة لهذه اللوأوة بمعنى
ان جمعها معها في ذلك
موافق لعادة العقل في فعل
مثله فتناسب الوصف للحكم
المرتب عليه موافقة لعادة
العقل في ضمهم التي هي
ما يلائمه (وتعادل) هو
(ما يجلب) للانسان (نفعاً
أو يدفع) عنه (ضرراً)

(وأقول) اما قوله فالصواب الخ فإجابته ان قول المصنف أى كغيره فانه ناقل هذه العبارة عن غيره المناسب للملائم الخ فيه مسامحة والمراد الملائم من حيث ضمه للحكم أو من حيث ترتيب الحكم عليها بقرينة المقام واليه أشار المشرح بقوله بمعنى ان جمعها معها الخ والمسامحة في التعاريف في مثل هذه الفنون ولا سيما عند قرائن المقامات امر لا يشكر وجادة لا تحذر فالتصويب في مثل هذه مما لا محل له وكان الاصول بيان مراد الائمة من هذه العبارة وتوجيهها كما هو دأب العلماء في أمثال ذلك والاعراض عن هذه المبالغات التي لا محل لها ولا سيما وقد أشار المشرح الى المراد منها كما ذكرناه واما قوله وكذا قول المشرح الخ فإجابته منع هذا التصويب اذ لا خلل في عبارة المشرح ولا نقص فيها بل هي مفيدة للمقصود من أن المناسبة بموافقة الضم للضم لان قوله المرتب عليه إشارة الى الضم اذ لا معنى لضم الحكم الى الوصف الا ترتيبه عليه وقوله موافقة أى من حيث هذا الضم وباعتباره فتقدير عبارته هكذا فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه موافقة أى في هذا الضم لعادة العقلاء الخ وما يصرح بان المراد موافقة في الضم بيان الموافقة فيه بقوله في ضم الشئ الى ملائمه ولا يخفى ان المخلص هذا التقدير فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه موافقة من حيث هذا الضم لعادة العقلاء في ضم الشئ الى ما يلائمه وحاصله فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه هي موافقة ضمه اليه لعادة العقلاء في ضم الشئ الى ما يلائمه وادعى انه لا اشكال في افادة العبارة هذا المعنى ولا سيما مع قرينة المفرع عليه وذلك لانه صرح بضم الحكم الى الوصف بقوله المرتب عليه كما تقرر وغاية الامر انه ترك التصريح بتقدير الموافقة بكونها في الضم لان سابقه الذي هو المفرع عليه ولاحقه الذي هو بيان الموافقة عليه صرح بارادته فلا وجه لهذا التصويب وان اغتر به شيخنا الشهاب فقال ما قال واما قوله هذا وان موافقة الضم للضم الخ أى الذى هو حاصل ما ذكره المشرح تبعاً لهم في قوله كما يقال الخ فان قوله بمعنى ان جمعها الخ حاصله أن المناسبة موافقة الجمع للجمع وكذا قوله فمناسبة الوصف الخ كما بيناه فإجابته انه ان اراد به التنبيه على هذه الفائدة وأنه ينبغي ان يكون ذلك مرادهم فلا بأس به وان اراد به الاعتراض ففساده واضح لان غاية ما يلزم من تفسير المناسبة بالموافقة تفسيرها بالازمها فيكون تعريفها بهم من قبيل الرسوم دون الحدود ولا يتخيل عاقل ان في سلوك التعريف الرسمي محذورا على انه يمكن ان يكون تفسيرها بالموافقة على حذف المضاف أى انهم انشأوا موافقة أو اصطلاحاً حياً لهم ولا مشاحة في الاصطلاح واعلم ان تفسير المناسبة بما ذكره المصنف الذى أخذ منه المشرح تفسير المناسبة بما ذكره هو تفسير الائمة بعينه ولهذا حافظ المصنف والمشرح على حكايته بحاله (قوله وهذا مع الاول متقاربان) فيه امران الاول انه يمكن ان يوجه التقارب باتحادهما ذاتاً واختلافهما مفهوماً لانه اعتبر في كل منهما ما لم يعتبر في الآخر والثاني أن اقتضاه على تقارب هذين لاهل الظهور والافتقار بالعضد بالارباع وثق بقول أبي زيد ثم قال عقبه وهو قريب من الاول قال السعد لان تلقى العقول بالقبول في قوة حصول ما يصلح مقصوداً للعقلاء من ترتيب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور والانضباط انتهى وقضية ذلك ثبوت التقارب بين الاول والرابع أيضاً فثبت بذلك التقارب بين ما عدا الثاني ولا يخفى امكان رد الثاني اليها أيضاً لان ما يجب نفعاً أو يدفع ضرراً أى بالعمل

قال في الحصول وهذا
قول من يعال احكام الله
تعالى بالمصالح والاول قول
من يأباه والنفع اللذة والضرر
الالم (وقال أبو زيد) الدوى
من الخنفة (هو ما لوعرض
على العقول لتماقته بالقبول)
من حيث التعليل به وهذا
مع الاول متقاربان

عامة ملائم لافعال العقلية عادة وتلقاه العقول بالقبول ويحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا الخ ولا يرد ان هذا قول من يعال أحكام الله تعالى بالمصالح كما قاله الشارح
عن المصنوع لان ذلك غير لازم فقد قال السيد الجرجاني اذا ترتب على فعل أثر فمن حيث انه ثمرته
يسمى فائده ومن حيث انه طرف للفعل يسمى غايته ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس
الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وافعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائده لا تعد
فذهبت الاشاعة والحكمة الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرضا وعلة الله
لوجهين وبينهما انتهى. وحينئذ يجوز ان يقال في ترتب حصول النفع أو دفع الضرر على ربط
الحكم بعلة ما قاله الاشاعة في تلك الحكم والمصالح المترتبة على افعال الله تعالى من غير لزوم
محدور على ذلك والله أعلم وعلى هذا فيجوز ان لا يكون المصنف قصد تضعيف ما عد القول الاول
وان عبر في الثاني والرابع بقيل بل اراد بمجرد حكاية عباراتهم في المناسب مع رجوع المراد منها
اشي واحد ويؤيد ذلك ذكر ما يترتب على الرابع مما لا يخالف فيه بقوله وقد يحصل المقصود الخ
فتأمل والله أعلم (قوله وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قاصح) اقول هذا
تبع فيه الشارح غيره ووجهه ظاهر وان كان خلاف ما مشى عليه المصنف كالعضد وغيره وذلك
لان ما كان بحيث لو عرض على العقول تلقاه بالقبول ان لم يكن من الضروريات كان في حكمها
وقريباً منها وانكار الضروريات وما في حكمها غير قاصح كما هو معلوم ولهذا قال الاصفهاني
في شرح المصنوع ونهايتك به من امام مائمه والحق انه يمكن اثباته على الجاحد وذلك بان
يبين معنى المناسبة على وجه مخصوص مضبوط فاذا ابداه المعلن وانكره الخصم كان معانداً ولا
يملك اليه بلحده الامور الجارية الواضحة انتهى ويؤيده في الجملة ما تقدم في السبر والتقسيم
فيما اذا كان الحصر والابطال ظاهراً انه حجة للمناظر أيضاً عند الاكثر مع ان فيه الاحتجاج بظنه
على غيره ولهذا قيل هناك انه ليس حجة للمناظر لان ظنه لا يقوم حجة على غيره وان أمكن الفرق
بما في قول الشارح السابق لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفي واما الفرق بان الخصم
هنا يمكنه الدفع بايداء وصف آخر فيعارضه انه هنا يمكنه الدفع بايداء مفسدة تلزم الحكم راجحة
على مصلحته أو مساوية لها كما سيأتي فقول الكوراني والقول بان ذلك من الخصم غير قاصح
سهو لان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير وهو السهو لان الحجة ليس بمجرد وجدان المعلن بل
بامر ضروري أو في حكمه كما نقرر ولا نهم اذا اكتفوا بظن المعلن في الحصر والابطال وقام حجة
على الغير فكذلك وجدانه على الوجه المذكور (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) نظيره
الاسنوي بان المناسب قد يكون ظاهراً مضبوطاً وقد لا يكون بدليل حجة انقسامه اليها حيث
قالوا ان كان ظاهراً مضبوطاً اعتبر في نفسه وان كان خفياً أو غير مضبوط اعتبر من ظنه انتهى
ويجيب بان التقييد بالظهور والاضبط باعتبار ما يصلح بنفسه لتعليل (قوله وقيل هو وصف
ظاهر الخ) فيه امران الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف حكمه بقيل ثم فرع عليه
قوله وقد يحصل الخ انتهى واقول اما اولاً فلا منافاة بين حكاية بقيل والتقريع عليه والحاصل
انه حكى هذا القول بتقريعه فاي منافاة في ذلك فان كان وجه توقف الشيخ ان حكاية بقيل
تدل على تضعيفه والتقريع عليه يدل على خلافه لجوابه ان الحكاية بقيل قد لا تكون

وقول الخصم فيما هو كذلك
لا يتلقاه عقلي بالقبول غير
قاصح (وقيل هو وصف
ظاهر مضبوط يحصل عقلاً)

للتضعيف فيجوز ان يكون هنا مجرد النقل عن الغير ويستدل على ذلك بالتفريع عليه على ان
 التفريع على المحكي لا يلزم ان يكون لاختياره وان كان الظاهر هنا اعتماد تلك التفاريع
 المستدعي ذلك المستبعد ذلك لاعتماد ذلك المخرج عليه فليتأمل والثاني انه ينبغي ان ينظر هذا
 مع قوله السابق ومن شروط الالتحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث على الامتنان وتصلح شاهدا
 لاناطة الحكم وتصريحه هناك ايضا باشتراط الظهور والاضباط في الوصف الحقيقي واعتبار
 ذلك في غيره كما حذرناه هناك فانه يحصل مما هناك أنه يعتبر في العلة كونها وصفا ظاهرا منضبطا
 مشتملا من حيث ترتب الحكم عليه على حكمة تدفع على الامتنان وتصلح شاهدا لاناطة الحكم
 فان كان هذا هو هذا القول المحكي هنا فلم يجرم به ثم وحكاة هنا مع غيره بقيل وان كان غيره
 احتاج الى بيان ذلك وقد يجب ان يختار الاول والجزم به ثم لاعتماده كما يدل عليه ايضا
 التفريع هنا وانما حكماء هنا لاجل استيفاء ما قيل في المناسب وانما اخره لطول التفريع عليه
 لكن قضية ذلك ان المراد بالحكمة ثم هو المعبر عنه هنا بما يصلح كونه مقصودا للشارع وقد
 يخالفه ان الشارع جعل الحكمة ثم في مثال القصاص هي حفظ النفوس وجعل المقصود
 فيه هنا الانزجار الا ان يقال انه تفنن وشارة الى صحة كون كل منهما الحكمة أو المصلحة ود
 ويؤيد ذلك تعبيره بالحكمة في قوله الاتي المتنتي فيه المشقة التي هي حكمة الترخص وسياق
 كلام آخر في هذا المعنى ان الحكمة والمقصود متحدان أو متغايران نعم قد يناق في اتحاد ما في
 الحلي ان قضية سياق ما هناك اعتبار ما ذكر في كل علة حيث اطلق اعتبارها في العلة وقضية
 سياق ما هناك ان ذلك في معنى العلة وهو المناسب منها المطلقا فانه رتب هذا على مسلك المناسبة
 وقال في مسلك الائمة ولا يشترط مناسبة الموصى اليه وقال الشارع في الكلام على المناسبة
 وباعتبار المناسبة في هذا يتصل عن الترتيب من الائمة فليتأمل (قوله من ترتيب الحكم عليه)
 قال شيخنا العلامة المراد بالحكم فيه وفي قوله في شرعية ذلك الحكم هو المحكوم به من حيث
 انه محكوم به كي يطابق ذلك التقابل فيما سبأ في الحكم المشروع بالبيع والقصاص ومعنى ترتيب
 المحكوم به على الوصف الى آخره ووافق شيخنا الشهاب فقال الظاهر ان المراد بالحكم
 المحكوم به بدليل قول الشارع الاتي في شرعية ذلك الحكم وقول المتن فيما سبأ في كاليبيع
 والقصاص الخ انتهى (وأقول) فيه بحث لان ما قبل هذا يطابق ذلك ليس باولى من تأويل
 ذلك ليطابق هذا فيجوز ان يكون الحكم بعناء الظاهر ويؤول قوله كاليبيع على معنى كل
 البيع وهكذا وقول الشارع في شرعية ذلك لا يقتضي كون الحكم بمعنى المحكوم اذاضافة
 الشرعية بمعنى الوضع ونحوه للحكم بعناء الظاهر معقولة ولا يناق ذلك فهو قوله الاتي يحصل
 المقصود من شرعه اجمعه جملة على معنى من شرع حكمه فليتأمل (قوله ما يصلح كونه مقصودا
 للشارع الخ) فيه امران الاول قال جميع منهم الاصفها في شارح مختصر ابن الحاجب ومنهم
 الزركشي وتبعهم شيخ الاسلام انه احتراز عن الوصف المستدعي في السبب والمدار في الدوران
 وغيرهما من الاوصاف التي تصلح للعابسة ولا يكون مقصودا بالمعنى المذكور وعبارة شيخ
 الاسلام ولا يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليها المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع
 مفسدة وزاد قوله ولا يلزم من ذلك خلوه هذه الاوصاف عن اشتغالها على حكمة انتهى وفيه

من ترتيب الحكم عليه
 ما يصلح كونه مقصودا
 للشارع في شرعية ذلك
 الحكم (من حصول مصلحة
 أو دفع مفسدة)

بحيث ان الاقل انه قد يشكل الاحتراز المذكور بان ماذ كرم الوصف المستحق في السبر والمدار
في الدوران وغيره مامن الاوصاف قد يشتمل على المناسبة ويحصل من ترتيب الحكم عليه
ما ذكرنا ثبات عليه ذلك الوصف بطريق السبر أو الدوران أو غير ذلك لا يتنافى كونه مناسباً
في نفسه يحصل من ترتيب الحكم عليه ماذ كرامة الامر ان تلك المسالك لم يعترف بها المناسبة
في دلالتها على العلية وذلك لا يتنافى حصول المناسبة لتلك الاوصاف اللهم الا ان يريدوا ان
الاوصاف المثبت عليها تلك المسالك بمجرد ثبوت علمتها بتلك المسالك لا يحصل من ترتيب
الحكم عليها ماذ كرامة واشتملت على مناسبة لكان حصول ماذ كرم من ترتيب الحكم عليها باعتبار
مسالك المناسبة لتلك المسالك الاخر ولم يزد السعد على قوله وبقوله أي واحد ترزقوله
عقلاء عن الشبهة انتهى وثانيهما ان السعد قال مانصه وفسره يعني العضد المقصود بما يكون
مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة أو دفع مفسدة لا يتوهم ان المراد به ما يكون مقصوداً
من شرعية الحكم فيلزم الدوران ذلك انما يعرف بكونه مناسباً ليعرف كونه مناسباً بذلك
كان دوراً انتهى وقد عبر المصنف والشارح بهذا الذي يتوهم المستلزم للدور اللهم الا ان ينهوا
ان ذلك انما يعرف بكونه مناسباً فليتأمل والثاني ان قول شيخ الاسلام ولا يحصل عقلاً الى آخر
مازاده عليه تصريح بان حصول المصلحة ودفع المفسدة ليس واحداً منهما لا لزماً عقلاً لترتيب
الحكم على الوصف بل قد ينتفي مع الاشتغال على الحكمة وحينئذ يشكل على ماذ كرم ان كلاً
من القول الثاني والثالث والرابع عند التحقيق ايضاح لادول وذلك لان ملازمة افعال
العقلاء تحصل قطعاً مع حصول مجرد الحكمة كما لا يخفى (قوله فان كان خفياً الخ) هذا محترز
التقييد بالظهور والانضباط ولما كان مجرد التقييد لا يفهم منه اعتبار لازم الخفي وغير
المنضبط صرح به وان لم يكن من عادته بيان الاحتراز فقام له (قوله اعتبر ملازمة) قال العضد
في وجود وجوده وعدم بعده سواء كانت الملازمة عقلية ام لا انتهى وبقوله سواء الى آخره
يجاب عما يورد على تمثله غير المنضبط بالمشقة وجهه السفر ملازمة مع ان كلامهما ينقل عن
الاخر وذلك لان المراد الملازمة ولو عادة في الجملة وعلى تمثله الخفي بالعمد الذي هو المقصد وهو
أمر نفسي في تعاليل القصاص بالقتل العدوان وجهه ملازمة الانفعال الخصوصية التي يقضى في
العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجراح في القتل مع ان تلك الافعال الخصوصية المذكورة
كاستعمال الجراح في القتل قد تكون خطأ وذلك لما ذكر من ان المراد الملازمة ولو عادة في الجملة
والله أعلم (قوله وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يميناً وظناً كالبيع والقصاص الخ) قال
شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد به أي بالحكم المحكوم به بقرينة الامثلة فان قلت فما الوصف
والعلة اذا قلت الحاجة الى التعارض والقتل العمد العدوان والاسكار انتهى (واقول)
قد علمت ما في أول كلامه وبكل ففي تمثيل المصنف بالبيع وما عطف عليه مما سمح به لان الممثل له
هو المقصود من شرعه وكل من البيع وجهه مثلاً ليس ذلك المقصود كما لا يخفى فالامثلة على حذف
المضاف أي كقصد البيع الخ أي كالمقصود من ترتيب حله على وصفه وذلك المقصود هو الملك
وكذا يقدر في بقية الامثلة (قوله يحصل المقصود من شرعه) أي يحصل به (قوله وهو الملك
يميناً) لا يقال الملك قد يتخلف عن البيع رأساً كما لو كان الخيار للبائع وحده لا نأقول هذا

فان كان الوصف (خفياً
أو غير منضبط اعتبر ملازمة)
الذي هو ظاهر منضبط (وهو
مظنة) له فيكون هو العلة
كالسفر مظنة للمشقة
المرتب عليها الترخيص في
الاصل لكنها المالم تنضبط
لاختلافها بحسب الاشخاص
والاحوال والازمان ينط
الترخيص بظنهما (وقد يحصل
المقصود من شرع الحكم
يميناً وظناً كالبيع) يحصل
المقصود من شرعه وهو
الملك يميناً والقصاص
يحصل المقصود من شرعه
وهو الانزجار عن القتل ظناً
فان المتعين عنه أكثر
من المتقدم عليه (وقد
يكون) حصول المقصود
من شرع الحكم (محتملاً)
كاحتمال انتفائه (سواء كحد
الشر) فان حصول المقصود
من شرعه وهو الانزجار عن
شره وانتفاء متساويان
يتساوى المتعينين عن
شره او المتقدمين عليه فيما
يظهر (أو) يكون (نفيه)
أي انتفاء المقصود من نفي
الشيء بالبناء للفاعل أي
انتهى (ارج) من حصوله

(كنكاح الآية للتوالد)
 الذي هو المقصود من النكاح
 فان انتفاء في نكاحها يرجع
 من حصوله (والاصح جواز
 التعليل بالثالث والرابع)
 أي بالمقصود المتساوي
 الحصول والانتفاء والمقصود
 المرجوح الحصول نظرا
 الى حصوله في الجملة
 بجواز النكاح للمترفة في
 سفره المتفق فيه المشقة
 التي هي حكمة الترخيص
 نظر الى حصولها في الجملة
 وقد لا يجوز التعليل بهما
 لان الثالث مشكوك
 الحصول والرابع مرجوح
 اما الاول والثاني فيجوز
 التعليل بهما قطعاً (فان
 كان المقصود من شرع
 الحكم قائماً قطعاً) فبعض
 الصور (فقلت الحنفية
 يعتبر المقصود فيه حتى
 يثبت فيه الحكم وما يترتب
 عليه كما سيظهر) (والاصح
 لا يعتبر) للقطع بانتفاءه

لا ينافي حصوله يقيناً في الجملة فانه حاصل يقيناً اذا لم يكن خياراً وكذا اذا كان خياراً ولو بعد زمن
 الخيار (قوله كنكاح الآية) قال شيخنا الشهاب أي كما في نكاحها والانتفاء مقابلاً للآية
 قالوا فيه هي فاقوه ثم الظاهر ان الوصف المعامل به هنا احتياج الناس الى النكاح والمقصود هو
 التوالد وان كان مرجوحاً انتهى ثم قال في قوله بجواز النكاح أي كما في جوازه انتهى واقول
 وجه التاويل في الموضعين ان النكاح والجواز المذكورين ليس مثلاً للمقصود الذي هو
 الحمل له فاشارة الى تقدير المثال فالعنى كالمقصود في النكاح والجواز كما تقدمت الاشارة اليه
 (قوله فان انتفاء في نكاحها أخرج من حصوله) لا يقال بل انتفاءه من مقتضيه لان الياس
 ينافي التوالد لا بالنسبة لذلك انما الياس مبعده كما يستفاد من كلام الفقهاء (قوله والاصح جواز
 التعليل بالثالث والرابع) أي وبالأول والثاني قطعاً فيجوز التعليل بالاربعة فان أخذنا بظاهر
 ذلك وجعلنا التعليل بنفس المقصود كان مستثنى مما تقدم انه لا يجوز التعليل بالحكمة كذا
 في حاشية شيخ الاسلام واقول قد يستشكل بانه اذا جاز التعليل بالاربعة لم يبق شيء عام في
 الاستثناء فان المعامل به لا يخرج عن هذه الاربعة الا ان يقال هذه الاربعة أقسام المناسبات أي
 ما ظهرت مناسبة والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون ما لم تظهر مناسبة ومنه الاسم واللقب والوصف
 اللغوي وما لم يطلع على حكمته وهذا كله بناء على ان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة
 وقال شيخنا الشهاب في قوله والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع جعل التعليل بنفس
 المقصود والذي مر في الكتاب ان التعليل بالوصف المناسب وذلك الوصف مشغل على حكمة
 هي المقصود المذكور والامر في ذلك سهل لانه اذا كان التعليل بالوصف من حيث اشتماله
 على حكمة صح ان يستند التعليل الى نفس الحكم من حيث اشتمال الوصف عليها انتهى
 وفيه تصريح بان المقصود هي الحكمة وقد ينافي ما ادعاه من سهولة الامر الاختلاف السابق
 في جواز التعليل بالحكمة وتصحيح المصنف المنع فليتأمل (قوله والاصح جواز التعليل
 بالثالث والرابع) فان قلت الكلام في المقصود الذي هو الحكمة كما تقدمت وجب ان يصدق
 هنا ينافي ما صحه قياسي ان شرط العلة ان يكون ضابطاً للحكمة لان نفس الحكمة قلت
 لا منافاة اما لان ما هذا محمول على المسامحة والتقدير والاصح جواز التعليل بوصف الرابع
 والثالث أي بالوصف الذي المقصود من ترتيب الحكم عليه متساوي الحصول والانتفاء
 أو مرجوح الحصول واما لان المراد ان الحكمة يصح التعليل بها بالشروط المعلومة مما سبق
 التي منها ان يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً وان يكون ضابطاً للحكمة فان الحكمة قد تكون
 وصفاً ظاهراً منضبطاً ويحصل من ترتيب الحكم عليها حكمة وقد يستبعد ذلك لان الحكمة
 هي ما ترتب على ثبوت الحكم فكيف يترتب الحكم عليها كما هو قضية جعلها علة له الا ان
 يراد منها حكمة الحكم وعلة لا غير فليتأمل واما لان المراد بناء هذه المسئلة على المرجوح
 السابق من صحة كون العلة نفس الحكمة (قوله التي هي حكمة الترخيص) أي شرع الترخيص
 قال شيخنا الشهاب اذا نظرت في هذا الكلام مع ما قبله أعنى قوله والاصح جواز التعليل الى آخر
 كلام الشارح تحصل لك منه ان المقصود من شرع الترخيص المشقة وهو في الحقيقة انتفاؤها
 انتهى (قوله والاصح لا يعتبر) قال الزركشي وليست حكمة قوله في شرائط العلة فان قطع

بانتقامها الخ وتحقيقه مع هـ. هذا انتهى وقال شيخنا العلامة قد تقدم في شروط العلة ان
الحكمة اذا قطع بانتقامها في صورة فقال الغزالي ومحمد بن يحيى ثبت الحكم فيها بالمظنة
وقال الجدلون لا يثبت اذا عبرة بالمظنة عند تحقق المثنة فانظر مع تصحيح عدم الاعتبار هنا
وقد يجاب بان هـ. اذا في القطع بانتقام المقصود من ترتيب الحكم على المناسب وذلك في القطع
بانتقام الحكم عن مظنتها انتهى (وأقول) طالمظاهر في هـ. هذا الجواب الذي أبداه لكنه
محتاج الى السند والى الفرق بين الحكمة والمقصود من شرع الحكم بحيث ينضبطان ويميز كل
منهما عن الآخر ويشكل عليه ان الشارح أشار ثم الى تمثيل الحكمة بالنسبة للترخيص بالمشقة
وهنا الى تمثيل المقصود بالنسبة لذلك أيضا بما عبر عنه بالحكمة حيث قال في شرح المصنف
بحوار القصر للمترفة في سفره المتقى فيه المشقة التي هي حكمه الترخيص وذلك يقتضي
اتحادهما ويمكن ان يجاب أيضا بوجهين الاول ان المصنف صحح هنا قول الجدلين فانه لم يصح
شبهاً ثم ولا منافاة بين ترك التصحيح في أحد الموضوعين والاثبات به في الآخر الا ان ذلك يشكك من
جهة الفقه فان المرجح فيه في مسألة الترخيص الجواز فيما ذكرنا كذا بالمظنة وفي مسألة
الحقوق عدمه للقطع بعدم التلاقي والثاني الفرق بين الموضوعين اما بان ما تقدم فيما اذا كان
الحال الذي انتفت فيه الحكمة لا ينافيها قطعاً كما في الترخيص للمترفة فان الترخيص لا ينافي
قطعاً وجود المشقة بل قد توجد معه كما هو مشاهد من بعض المسافرين برافق نحو محفة وبحراني
فحوسفة مظالة كما لا يخفى وما هنا فيما اذا كان الحال الذي انتفى فيه المقصود ينافي قطعاً
وجوده كما في تزوج المشرقي بالمغربية فان بعداً أحدهما عن الآخر على هذا الوجه منافي قطعاً
لحصول النطفة في الرحم اذ يستحيل مع كونهما على هذه المسافة حصول نطفته في رحمها
ولا اشكال على هذا الوجه من جهة الفقه وبطريق آخر السفر الذي هو سبب الترخيص صالح
قطعاً إعادة حصول المشقة فيه بل هي الغالب فيه ان لم تكن دافعة ولو في الجدة فصلح ان يجعل
مظنة لها ولم يقدح انتفاؤها في بعض الصور بخلاف التزوج على هذا الوجه المخصوص فانه
ليس صالحاً إعادة حصول النطفة في الرحم بل حصولها في ذلك ممتنع عادة قطعاً فلم يصلح ان يجعل
مظنة لحصولها فيه فليتامر (قوله سواء في الاعتبار) أي كما عند المنقبة وعدمه أي كما عند ناسا
أي الحكم الذي لا تعبد فيه (أقول) ان كان المراد بالحكم الذي فسر به لفظ ما الحكم الذي
قات المقصود منه قطعاً كالزواج في المثال الاول والاستبراء في المثال الثاني كما هو ظاهر كلام
الشارح فيهما فضع الأمران • الاول انه يشكك عليه قوله السابق حتى يثبت فيه الحكم وما
يقرب عليه لانه يدل على انها لا يثبتان على الاصح وهذا وان كان ظاهراً في المثال الثاني باعتبار
مقتضى القياس وان كان المقرر فيه ثبوت الحكم أيضاً يشكك في المثال الاول فان الحكم فيه
الذي هو التزوج ثابت قطعاً وان قلنا بعدم اعتبار المقصود منه المذكور ويمكن ان يجاب بان
قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يقرب عليه انما يفهم انه على الاصح لا يثبت الأمران جميعاً
وهذا أعم من ان يثبت الحكم دون ما يقرب عليه كما في المثال الاول ولا يثبت واحد منهما كما
في المثال الثاني باعتبار مقتضى القياس • والثاني انه يشكك في التمثيل بقوله كالمعوق نسب المشرقي
بالمغربية لان المعوق ليس الحكم الذي قات المقصود منه بل ذلك الحكم هو التزوج الا ان يجاب

(سواء) في الاعتبار وعدمه
(ما) أي الحكم الذي
(لا تعبد فيه)

حكم لحوق نسب المشرق

بأنه على حذف المضاف والمعنى حكم لحوق المشرق أى حكمكم المتعلق بلحوقه وهو الحكم الذى يترتب عليه اللحوق بواسطة المقصود منه وإنما كان هذا مما لا تعبد فيه لأنه معقول المعنى بخلاف الاستبراء فى الصورة المذكورة وأعلم أن الظاهر فى الضمير المجزوء فى قوله وما يترتب عليه أنه راجع للمقصود لا للحكم أو للحكم والمراد الترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود ومنه وإن أريد بالحكم المقصود من الحكم لأنه حكم بمعنى محكوم به كان معنى قوله كالحكم كحكم لحوق أى كالحكم الذى يترتب عليه اللحوق وهو المقصود من الحكم الذى هو التزوج لكن يشكك قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه لأنه مع فرض انتفاؤه لا معنى لثبوته وأيضا لا يناسب مقابلة مثال التعبدى الذى هو الاستبراء لأنه إن أريد بالحكم فيه الاستبراء لم يتناسب إذ يصير المراد بالحكم فى الأول المقصود من الحكم وفى الثانى نفس الحكم وإن أريد به فيه المقصود منه وهو معرفة البراءة فالعرفه ليست هى الموصوف بالتعبد بل الموصوف به نفس الاستبراء فليتأمل (قوله كالحق نسب المشرق بالمغربية) قال شيخنا العلامة أوضح منه أن يقال كالحق نسب المشرق بولد المغربية ثم أعلم أن الحكم الذى لا تعبد به فى هذا المثال هو التزوج لا اللحوق فإن اللحوق هو المقصود من الحكم أى المحكوم به لكن الذى يقتضيه كلام الشارح أن المراد بالحكم فى قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه هو الحكم المترتب على المناسب كالتزوج وما يترتب عليه هو اللحوق مثلا وفى قوله أى الحكم الذى لا تعبد فيه هو نفس المترتب على الحكم أى ثمرته كالحق النسب ويدل عليه قوله آخر بخلاف لحوق النسب انتهى (وأقول) أما قوله أوضح منه الخ فيمكن حمل المتن على ذلك ولذا جعل شيخنا الشهاب موصوف المشرق الزوج وجعل قوله بالمغربية على حذف المضاف أى بولد المغربية فالتقدير نسب الزوج المشرق بولد المغربية نعم يشبهه أن فى الكلام قلبا إذا الولد هو المنسوب لآبيه دون العكس والقلب قبله بعض ورده بعض مطلقا وفصل بعض قبله أن تضمن اعتبارا لطيفا ويمكن أن يجعل ذلك الاعتبار هنا المبالغة فى ثبوت النسب بينهما حتى كان كالتنسب إلى الآخر بل يكفى أن يقال حتى كان الأصل ينسب إلى فرعه وأما قوله وفى قوله أى الحكم الذى لا تعبد فيه هو نفس المترتب فيشكل عليه حينئذ أن الكلام فى تفصيل الحكم الذى المقصود من شرعه فالتقدير قطعا فلا يصح التمثيل له باللحوق لأن الذى يمكن أن يكون مقصودا من شرعه كالتوارث وجوب النفقة والاعفاف ليس فائتا قطعا بل هو حاصل ولأن الشارح فى شرح هذا المثال جعل المنفرد والفاتت قطعا حصول النطفة فى الرحم وجعل الذى هذا الحصول مقصودا من شرعه هو التزوج لا اللحوق بل لا يصح جعل ذلك الحصول مقصودا من شرع اللحوق ولا يبعد أن يقدر مضاف إلى اللحوق أى حكمكم اللحوق أى الحكم الذى يترتب عليه اللحوق وهو التزوج فيكون الحكم المقدر هو المثال والمقصود منه اللحوق بواسطة أن المقصود حصول النطفة فى الرحم ليحصل اللحوق ويحمل على ذلك كلام الشارح ولا ينافى هذا قوله آخر بخلاف النسب لا مكان تقدير المضاف فيه أيضا أى بخلاف مسئلة لحوق النسب فإن الحكم فيها هو التزوج لا تعبد فيه فليتأمل (قوله وهو حصول النطفة فى الرحم) قال شيخنا الشهاب لم يقل وهو التوالد كما مر لأن التوالد حكما ثابت فى هذه الصورة عند الحنفية (قوله والمناسب ضرورى

بالمغربية) عند الحنفية فأنهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأتت بولد يلحقه فالمقصود من التزوج وهو حصول النطفة فى الرحم ليحصل اللحوق فيلحق النسب فأتت قطعا فى هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقى الزوجين وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود منطقته وهو التزوج حتى يثبت اللحوق وغيرهم لم يعتبره وقال لا عبدة بظننته مع القطع بانتفاؤه فلا لحوق (وما) أى والحكم الذى (فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بانهما) لرجل منه (فى المجلس) أى مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رجها منه المسبوبة بالجهل بها فأتت قطعا فى هذه الصورة لانتفاء الجهل فيها قطعا وقد اعتبره فيها الحنفية تقدير حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء فيها تعبد كما فى المشتراة من امرأة لأن الاستبراء فيه نوع تعبد كما لم فى محله بخلاف لحوق النسب (والمناسب) من حيث شرع الحكم له أقسام

(ضرورى)

فحاجي قصدي (عطفها
بالفعلية فيدان ككلا
منهما دون ما قبله في الرتبة
(والضروري) وهو ما اتصل
الحاجة اليه الى حد
الضرورة (كحفظ الدين)
المشروع له قتل الكفار
وعقوبة الداهين الى البدع
(فالتفيس) أي حفظها
المشروع له القصاص
(فالعقل) أي حفظه
المشروع له حد السكر
(فالتب) أي حفظه
المشروع له حد الزنا (فالمال)
أي حفظه المشروع له حد
السرقة وحد قطع الطريق
(والعرض) أي حفظه
المشروع له حد القذف
وهذا زاده المصنف كالطوف
بباض بالاصل

فحاجي قصدي) أقول في الكلام شبه اضطراب لانه أريد بالمناسب فيما سبق العلة وأريده
ههنا المقصود الذي هو الحكمة بدليل أمثله المذكورة لا ترى انه مصرح بان علة
القصاص القتل الامد الخ وان حكمته حفظ النفوس وأريده فيما يأتي العلة ويمكن جعل
ما عناه على سابقه ولا حقه بان يراد بالمناسب من حيث مقصوده أي من حيث المقصود بترتيب
الحكم عليه وهذا هو الموافق لتقرير العضد فانه قال هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب
المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري الخ فيكون
المراد بتقسيم المقصود من ترتيب الحكم على الوصف لكن قد يشكك حينئذ التمثيل للمكمل بقوله
كحد قليل المسكر لان الحد هو الحكم لا المقصود من ترتيبه على الوصف فلا بد من تأويله كان
يجعل التقدير كمقصود حد قليل المسكر أي كمقصود ترتيب الحد على كون المشروب مسكرا وذلك
المقصود هو المبالغة في حفظ العقل كما يشير اليه كلام الشارح وكذا الامثلة الالتمية بقوله
كالبيع والاجارة أي كمقصود جواز البيع والاجارة وهو ملك العين أو المنفعة وعلى هذا يحتاج
لتأويل قول الشارح من حيث شرع الحكم له بان يراد من حيث مقصود شرع الحكم له أي من
حيث المقصود من شرع الحكم لاجله أي من حيث ترتيب الحكم عليه وتعليقه به وقوله هو
والتمن كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار أي المشروع لاجل ان يحصل قتل الكفار لاجل
كفرهم أي كالحفظ المقصود من ترتيب قتل الكفار على كفرهم وعلى هذا القياس فليتأمل ثم
رأيت ما سأقله عن شيخنا الشهاب (قوله ليعيد ان كلامه ما دون ما قبله) قال شيخنا الشهاب
هذا يفيد ان ما تقر في العريضة من ان الرأج كون المتعاطفات وان كثرت معطوفة على
الاول خاص بالواو وهو ظاهر انتهى وأقول (قوله فالتفيس الخ ثم قوله والحاجي
كالبيع والاجارة) قال شيخنا الشهاب بذلك على ان المراد بالمناسب في عبارته السابقة أي
قوله والمناسب ضروري الخ نفس الحكمة المقصودة من الوصف المناسب أو هو باعتبارها
لأنفس الوصف فقط قال العضد في هذا المقام للمناسب تقسيمات باعتبار افضائه الى
المقصود وباعتبار اعتبار الشارح ثم قال ابن الحاجب والمقاصد ضربان قال العضد هذا ثاني
تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان
ضروري وغير ضروري الخ انتهى اذا علمت ذلك لحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتيب
الحكم بمعنى الحكموم به وهو القتل على الوصف المناسب وهو الكفر وقس على ذلك نظائره
الالتمية ثم التعبير بالكاف يقتضي عدم انحصار الضروري في المذكورات وكان وجهه
ما سيأتي في الحاجي من انه قد يكون ضروريا كالاجارة اتربية الطفل انتهى لكن قال شيخ
الاسلام قوله كحفظ الدين الخ الكاف فيه استقصائية لان الكلمات المرادة هنا محصورة فيما
ذكره انتهى وقد يمنع ان المراد هنا بالضروري مجرد الكلمات (قوله فالمال) أقول قد يستشكل
جعل حفظ المال من الضروري والبيع من الحاجي مع ان ضرورة المال انما هي لتوقف
المعيشة عليه وحينئذ فاي فرق بين المال الذي في يده والمال الذي يراد تحصيله بالبيع ولم كان
حفظ الاول ضروريا دون الثاني مع التوقف على كل منهما فليتأمل واحتمال الاستغناء عن
البيع بخوبة واعادة أو تصدق ان منع ضرورة البيع لاغناء ذلك عنه فلم يمنع ضرورة حفظ

ما يده كذلك أيضا فليأتكم (قوله وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال) قال السكال
الظاهر كما قال الزركشي أن يفصل فيقال من فرائد حفظ الأعراض صيانة الانساب عن تطرق
الشك إليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال ومنها ما عدا
ذلك وهو جرم هذا الاعتبار في رتبة المال اهـ لكن قوله ومنها ما عدا ذلك وهو جرم هذا الاعتبار
في رتبة المال لا يوافق كلام الزركشي بل الموافق له ما في حاشية شيخ الإسلام حيث قال قال
الزركشي والظاهر أن الأعراض تتفاوت ففهم ما هو من الكليات وهو الانساب وهو
أرفع من الأموال فإن حفظها بتحريم الزنا تارة وتحريم القذف المقضى إلى الشك في
الانساب أخرى وتحريم الانساب مقدم على الأموال ومنها ما هو دونها وهو ما عدا الانساب
اهـ فقوله ومنها ما هو دونها أي ومن الأعراض ما هو دون الكليات فهو دون الأموال
لا في رتبتهما كما زعم المصنف اهـ كلام شيخ الإسلام ولا يخفى أن المصنف أن لا يسلم أنه في الشك
الأول أرفع من المال وأنه في الشك الثاني دون الأموال فلا يرد عليه ذلك واعلم أن حفظ
العرض بحمد القذف كما تقرر ومعلوم أن القذف عبارة عن الرمي بالزنا وحينئذ نقديش كل
تصوير الحالة التي ليس فيها تطرق الشك في الانساب حتى يكون في رتبة المال كما قاله السكال
أودونه كما قال شيخ الإسلام تقرير لما قاله الزركشي إذا الرمي بالزنا مطلقا فيه تطرق الشك
المذكور وقد تصور تلك الحالة باللواط فان المراد بالزنا ما يشمله وليس فيه ذلك التطرق لانه
ليس محلا للإيلاد وعلى هذا نقديش كل كون العرض في هذه الحالة في رتبة المال أودونه لأن
الإنسان الاعتباري متأثر بالقذف فيه باللواط ما لا يتأثر بقوات ماله خصوصاً مدار وبع ديتار
ونحوه وقد يحمل الزركشي القذف على مطلق النسم ويريد بالحالة التي لا تطرق فيها المأذون
النسم الذي ليس برمي بالزنا لكنه بعيد مع قوله المشروع له حد القذف أي أو التعزير فليأتكم
قال السكوري والحق أن قذف العرض ليس في رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها في كل ملة وإن
كان كبيرة شرع فيها الحد والقول بأن القذف يؤدي إلى الشك في النسب غلط من قائله لأن
السبق الثابت شرعا لا يتطرق إليه الشك بقول القاذف الفاسق اهـ (قلت) وفساد ما استدلل
به على ما ترويه من التغليب في غاية الظهور لانه ان أراد بالشك الشك في الحكم الشرعي فهو
غير مراد هنا وإن أراد شك الناس في النسب في نفسه الذي هو المراد فزعمه عدم التطرق
المذكور زعم باطل لا يخفى بطلانه على عاقل للقطع باحتمال صدق القاذف الفاسق بل صرحوا
بأنه قد يعتد صدق الفاسق ويجوزوا التعويل على اعتقاد صدقه وأوجبوه في مواضع وذلك
يوجب الشك قطعاً بل يوجب ما هو أعلى من الشك قطعاً وبهذا يظهر أن هذا الذي هو قول به
باطل ساقط وأنه في هذا التغليب مخفي غلط وبالله التوفيق (قوله كحد قليل المسكر) قال
شيخنا الشهاب الوصف المناسب في هذا المثال هو كون القليل يدعو إلى الكثير والحدكم الحد
المرتب عليه والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء إلى المفوت وهذا الحفظ مكمل لحفظ
العقل أي مؤكده ومبالغ فيه بسببه وقد أشار الشارح إلى المناسب بقوله فإن
قليله يدعو إلى المقصود بقوله فبولغ في حفظه بامتناع والحد فجعل المبالغة مسببة عن الحد وما
عطف عليه الحد اهـ (قوله كالأجارة لتربية الطفل) أي كقصود الأجارة لتربية الطفل وكذا

وعطفه بالواو إشارة إلى أنه
في رتبة المال وعطف كذا
من الأربعة قبله بإلقاء لفادة
أنه دون ما قبله في الرتبة
(ويطلق به) أي بالضرورة
فيكون في رتبته (مكمله)
كحد قليل المسكر) فإن قليله
يدعو إلى كثيره المفوت
لحفظ العقل فبولغ في حفظه
بامتناع من القليل والحد عليه
كالسكير (والحاجي) وهو
ما يحتاج إليه ولا يصل إلى
حد الضرورة (كالبيع
فالأجارة) المشروعين للمالك
الحاج إليه ولا يفوت
بقواته لو لم يشترع شيء من
الضروريات السابقة وعطف
الأجارة بإلقاء لان الحاجة
إليه دون الحاجة إلى البيع
(وقد يكون) الحاجي في
الأصل (ضروريا) في بعض
الصور (كالأجارة لتربية
الطفل) فإن ملك المنفعة فيها
وهي تربته يفوت بقواته
لو لم تشترع الأجارة لحفظ نفس
الطفل

ومكمله) أي الحاجي (كغير البيع) المشروع للتزوي كل به البيع ليسم عن الغبن (والتحسين) وهو ما استحسن من غيره من غير حاج
اليه قسمان (غير معارض القواعد كسلب ٩٨ العبد أهلية الشهادة) فإنه غير محتاج اليه اذ لو أثبت له الأهلية ماضر لكنه

مستحسن في العادة لنقص الرقيق عن هذا المنصب الشريف الملتزم بخلاف الرواية (والمعارض كالكتابة) فإنه غير محتاج اليها اذ لو منعت ماضر لم تكن مستحسنة في العادة للتوصل بها الى فك الرقبة من الرق وهي خارمة لقاعدة ما تناف مع الشخص بعض ماله ببعض آخر اذ ما يحصل له المكاتب في قوة ملك السيد له بان يجهز نفسه (ثم المناسب) من حيث اعتباره أقسام لانه (ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فالأثر) اظهور تأثيره بما اعتبر به مثال الاعتبار بالنص تعامل نقض الوضوء بمس الذكر فإنه مستفاد من حديث الترمذي وغيره من مس ذكره فليتوضأ ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالغ غرقه جمع عليه (وان لم يعتبر) عين الوصف في عين الحكم (بم-ما) أي بالنص والاجماع (بل) اعتبر (بترتيب الحكم على وفقه) فقط أي الوصف حيث ثبت الحكم معه (ولو) كان الاعتبار بالترتيب (باعتبار جنسه في جنسه) أي جنس الوصف في جنس الحكم

الباقى (قوله كل به البيع) قال شيخنا العلامة ينبغي أن يقال كل به الملك اذ هو الحاجي فيطابق قوله ومكمل الحاجي (وأقول) قوله اذ هو الحاجي فيه إشارة الى أن قول المصنف كالبيع فالاجارة ليس مثالا لنفس الحاجي كما هو ظاهر العبارة بل مثال للحكم الذي شرع لمناسب حاجي هو الملك كما أشار اليه الشارح بقوله المشروعين للملك المحتاج اليه فقوله هذا كسلب به البيع على حذف المضاف أي مقصود البيع أي المقصود من شرعه بدليل ما قدمه فلا إشكال فتأمل (قوله والتحسين قسمان) أقول فيه إشارة الى أن خبر التحسين قوله غير معارض القواعد وما عطف عليه لا قوله كسلب العبد الخ وغير معارض القواعد صفة للمبتدأ ووجهه أنه لو أعرب قوله غير معارض صفة وجعل الخبر كسلب ما اراد المقصود بالذات التمثيل والتقسيم تابعاً غير مقصود وهو خلاف اللائق لان التقسيم أهم وأولى بالاعتناء من التمثيل بخلاف ما اذا جعل غير خبراً فإنه يصير مادة مقصود بالذات هو التقسيم كما هو اللائق كما نقرر وبما ذكرنا يظهر أنه لم يريد بقوله قسمان ان الخبر مقتدر وإنما أشار به كره الى أن الخبر هو قوله غير معارض القواعد مع ما عطف عليه وهو قوله والمعارض وحينئذ يظهر أنه قد فاع ما أطالوا به فراجعهم (قوله كسلب العبد أهلية الشهادة) قال شيخنا الشهاب هذا المثال والذي بعده يعسر فهمه ما تحقق الوصف المناسب والمقصود منه والحكم فكم كان مامثالان لمطابق التحسين مع قطع النظر عن استيفاء كل ذلك بخلاف الامثلة السابقة فان ذلك يمكن فيها ومدخول الكاف فيها هو الحكم بمعنى المحكوم به كما أشار اليه الشارح فيما مر بقوله المشروع هذا ويمكن أن يقال بأن ما أضاف على أسلوب ما قبله ما بان يقال شرع كل من سلب الأهلية ومن الكتابة لنقص الرقيق عن المنصب الملتزم والتوصل الى فك الرقبة من الرق ليحصل الجرى على ما ألف من محاسن العادات ويشهد لذلك قول العضد في المثال الاقل لكنه أي العبد سلب ذلك أي الأهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر في المناصب المناسبة له وعليه ففائدة الحكم على السلب والكتابة بالاستحسان في كلام الشارح وغيره ان شرعه ما يفيد الجرى على المستحسن فيكون الجرى نفسه حسناً اه (قوله حيث ثبت الحكم معه) قال شيخنا العلامة هو تفسير للتقريب قال العضد أما المعتبر فاما أن يثبت اعتبار بنص او اجماع أو لا بل يقترب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل ومن هذا يعلم ان الترتيب مثبت للاعتبار لانه محقق لما هيته كما يفهمه كلام الشارح اه (وأقول) ما زعمه من افهام كلام الشارح ان الترتيب محقق لما هيته الاعتبار عن نوع فعليك بترك التقليد وبالماتمل في عبارة الشارح تعرف الحق والله المستعان (قوله ولو كان الاعتبار بالترتيب) أقول لا ينبغي ان المراد بالاعتبار في هذا المقام اثباتاً ونقياً اعتبار الشارع وان المراد ثبوت الاعتبار وإلهذا عبر العضد بقوله وهو أي التقسيم الثالث بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أي بحسب اعتبار الشارع أربعة أقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك امامعتبر شرعاً أولاً اما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره شرعاً يتصل او اجماع أو لا بل يترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت أي اعتباره شرعاً بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت أي اعتباره شرعاً لا بنص ما بل يترتب الحكم على وفقه

نص او اجماع كما يكون باعتبار عينه في جنسه والعكس كذلك الاولى من المذكور كما أشار اليه بلو

فقط الخ وحيث قد قول المصنف ان اعتبر برخص او اجاع الخ معناه ان ثبت بسبب نص او
اجاع اعتبار عين الوصف في عين الحكم وقوله وان لم يعتبر برخص ما الخ معناه وان لم يثبت
اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص او اجاع وقوله بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه معناه
بل ثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الحكم على وفقه وقول الشارح ولو كان
الاعتبار معناه ولو كان ثبوت الاعتبار اي اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلفظ الاعتبار
فيه اشارة الى مضمون قول المصنف بل اعتبر اي هو اي ما ذكر اي عين الوصف في عين الحكم
وقوله بالترتيب معناه بترتيب الحكم على وفق الوصف فلفظ الترتيب اشارة الى مضمون قول
المصنف ترتيب الحكم على وفقه من قوله بترتيب الحكم على وفقه وقد ظهر بما تقرران
الشارح ان هذه المبالغة هي قول المصنف ولو الخ بقول المصنف بل اعتبر بترتيب الحكم الخ
أعني الذي لمجموع هذا المقيد الذي هو اعتبر مع قيده الذي هو بترتيب الخ لا بهذا المقيد وحده
والمعنى حينئذ ان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيبه الحكم على
وفقه ثابت بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم وهذا مما لا توقف له تأمل
في صحته واستقامته لان اعتبار الجنس في الجنس يتقن ترتيب الحكم على وفق الوصف
وترتيب الحكم على وفق الوصف يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم وظاهر ان من لازم
ذلك ان اعتبار الجنس في الجنس يثبت اعتبار العين في العين بسبب ترتيب الحكم على وفقه
وذلك لان ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سبب في ثبوت ترتيب الحكم على وفق الوصف وثبوت
ذلك الترتيب سبب في ثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم فيكون ثبوت اعتبار الجنس
في الجنس سببا في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب ثبوت الترتيب المذكور لان ما هو سبب
في الواسطة شيء فهو سبب في ثبوت ذلك الشيء بواسطة ثبوت تلك الواسطة واذا تقر ذلك
علمت ان قول الشارح في تقدير كلام المصنف ولو كان ذلك الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه
في جنسه في غاية من الصحة والحسن لان معناه ولو كان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف
في عين الحكم بسبب ترتيب الشارع الحكم على وفقه بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس
الوصف في جنس الحكم وحاصله ان ثبوت اعتبار الشارع الجنس في الجنس المتضمن لترتيب
الحكم على وفق الوصف سبب في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب الترتيب على وفق لان
الثبوت الاول لما تضمن الترتيب الذي هو سبب في الثبوت الثاني كان أعني الثبوت الاول
سببا في حصول الثبوت الثاني لسبب ذلك الترتيب والمراد ان العلم باحد الثبوتين سبب في العلم
بالثبوت الآخر فالعلم بالثبوت الاول سبب في العلم بالثبوت الثاني لتضمنه العلم بالترتيب الذي هو
سبب في العلم بالثبوت الثاني فالعلم بالثبوت الاول سبب في العلم بالثبوت الثاني بسبب العلم
بالترتيب مثلا العلم بثبوت اعتبار جنس القتل العمد العمد وان في جنس القصاص حيث اعتبر
في القتل بمحدد بالاجاع سبب في العلم بترتيب القصاص على القتل المذكور والعلم بذلك الترتيب
سبب في العلم بثبوت اعتبار القتل بمقتل في القصاص وهذا المعنى لا غبار عليه ولا شبهة في صحته
كما ترى (فان قلت) نعم لا اشكال في صحة هذا المعنى واستقامته لكن يمكن اسقاط لفظ
الاعتبار والاقتصار على قوله ولو كان الترتيب باعتبار جنسه في جنسه اترجع المبالغة للمقيد

وحده أعني ترتيب الحكم على وفقه في قوله بترتيب الحكم الخ فزيادة لفظ الاعتبار مستغنى
 عنها وإن استقام المعنى معها أيضا كما تميز فمواجه زيادتها (قلت) وجهها أن رجوع المبالغة
 للحكم المقصود بالذات في الكلام أولى من رجوعها للحكم التابع فيه والاعتبار هو المقصود بالذات
 بالذات في الكلام بخلاف الترتيب لوقوعه قيداً أو شأن المقيد أن يكون هو المقصود بالذات
 والقيد أن لا يكون مقصوداً بالذات بل تابعاً وإيضاً فالدليل في الحقيقة على اعتبار العين
 في العين اعتبار الجنس في الجنس مثلاً وأما الترتيب على وفقه فهو بحسب المعنى بيان لوجه
 الدلالة وكأنه قيل اعتبار الجنس في الجنس مثلاً يدل على اعتبار العين في العين ووجه الدلالة
 أن اعتبار الجنس في الجنس في ضمنه ذكر العين مع العين وذكرها معها يدل على علمتها فيها
 والمبالغة بالدليل على المدلول أولى من المبالغة به على وجه الدلالة لأنه أعني الدليل هو العدة
 في الإثبات فالاهتمام ببيان وجوه الدليل أكد وأيضاً فاعتبار الجنس في الجنس مثلاً يثبت
 المجموع أعني اعتبار العين في العين بترتيب أحدهما على وفق الآخر فإنه يفيد اعتبار العين
 في العين ضمناً وذكر أحدهما مع الآخر كذلك فالأوفق للمبالغة به على المجموع وأما المبالغة
 به على جزء المجموع مع تعاقبه بالآخر وإثباته إياه أيضاً فغير موجه وإذا علمت ذلك وأحسنت
 التأمل فيه علمت فساد التصويب الذي زعمه شيخنا العلامة حيث قال الصواب ولو كان
 الترتيب باسقاط الاعتبار لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس
 في الجنس مثلاً وكان الداعي إلى ما ارتكبه الشارح الخ ما ذكره وأنه لا منشأ لذلك التصويب
 إلا الوهم الخض ووجه ذلك الفساد والوهم أنه تبيين بما لا مزيد عليه صحة ما قاله الشارح وحسنه
 وإن قوله لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس في الجنس لا يتأني
 ما ذكره الشارح بل يوافق ويحققه وذلك لأنه إذا كان اعتبار العين في العين ثابتاً بالترتيب وكان
 الترتيب ثابتاً باعتبار الجنس في الجنس كان ثبوت اعتبار العين في العين بالترتيب بسبب اعتبار
 الجنس في الجنس لأن حاصل ما ذكره أن اعتبار الجنس في الجنس سبب السبب ولا شك أن
 سبب السبب سبب في حصول المسبب عن السبب كما تقدم مبسوطاً وهذا عين ما ذكره الشارح كما
 هو جلي بادي تأمل فالاستدلال به على تصويب خلافه من الفساد الواضح يمكن أي مكان
 (فإن قلت) بل بين ما ذكره الشارح وما ذكره الشيخ فرق ظاهر لأن الشارح علق المبالغة
 بمجموع التميز والمقيد والشيخ علقها بالقيد وحده (قلت) هذا لا يقتضي تفاوتاً في حاصل المعنى
 ولا يصح تصويب اسقاط لفظ الاعتبار بل يعين إثباته ولا يصح ما نسبته إلى الشارح مما سألني
 الكلام عليه كما لا يخفى كل ذلك بادي تأمل (فإن قلت) فمواجه اختيار الشارح ما ذكره (قلت)
 قد تقدم ذلك قرياً مبسوطاً وهذا كله بناء على أن الشيخ أراد ما قرأناه في معنى قول الشارح
 ولو كان الاعتبار بالترتيب والابان محله على أن البناء في الترتيب معدي للاعتبار حتى يكون
 المعنى ولو كان اعتبار الترتيب فهو غلط واضح لأنه خلاف المراد قطعاً والله أعلم وأما قوله وكان
 الداعي الخ وما زعمه فيه من أن الشارح فهم أن المراد بقوله بترتيب هو اعتبار الجنس في
 العين الخ فهو تقول على الشارح بما هو منه بري وبما لا ضرورة ولا حاجة إليه في كلامه لمساتين
 في تقرير كلامه من غير تكاف فيه بما لا مزيد عليه للعاقل من استقامته وحسنه ورجحانه على

(قال لايم) لايمه الحكم فاقسامه ثلاثة مثال الاول اى اعتبار العين في العين بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس تعليل ولاية
النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وان اختلف في انما له اول البكارة اولها وقد اعتبر ١٠١ في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية

المال بالايجاع كما تقدم
ومثال الثاني اى اعتبار
العين في العين وقد اعتبر
الجنس في العين تعليل
جواز الجمع في الحضر حالة
المطر على القول به بالخروج
وقد اعتبر جنسه في الجواز
في السفر بالايجاع ومثال
الثالث اى اعتبار العينة
في العين وقد اعتبر الجنس
في الجنس تعليل القصاص
في القتل بمثل بالقتل العمد
العدوان حيث ثبت معه
وقد اعتبر جنسه في جنس
القصاص حيث اعتبر في
القتل بمعدن بالايجاع (وان
لم يعتبر) اى المناسب (فان
دل الدليل على الغائه فلا
يعمل به) كما في مواضع المالك
فان حاله يناسب التكثير
ابتداء بالصوم ليرتدع به
دون الاعتاق اذ يسهل عليه
بذل المال في شهوة الفرج
وقد أتى يحيى بن يحيى
المعري ما يكا جامع في نهج
رمضان بصوم شهرين
متتابعين نظرا الى ذلك لكن
الشارع الغامب يوجب الاعتاق
ابتداء من غير تفرقة بين ملك
وغيره ويسمى هذا التقسيم
بالغريب لبعده عن الاعتبار
(والا) أى وان لم يدل
الدليل على الغائه كما لو لم يدل
على اعتباره (فهو المرسل)
لارساله اى اطلاقه عما يدل على اعتباره او الغائه ويعبر عنه بالمصالح المرسله وبالاستصلاح

تقدير حمل الاعتبار في هذا المقام اثباتا ونقيا على اعتبار الشارع واعمر الله ان ذلك كله
عما لا يخفى فيه متأمل ولا يتوقف فيه متأمل ولكن مفسد الشغب بالاعتراض مع بلية العصبية
مما يضيق عنها نطاق الحصر والحاصل ان هذا التصويب خلاف الصواب وان الاستدلال
عليه بما ذكره في غاية الفساد وان نسبة الفهم الذي ذكره الى الشارع مع برائه منه واستغنائه
عنه مما لا يليق بالعقل ولا يرتضيه لنفسه فاضل على ان فيما اعترف به من فساد هذا الفهم
الذي زعمه على الشارع مخالفة لما وقع فيه قبل ذلك من تفسيره قول المصنف بترتيب الحكم
على وقفه بقوله اى ان اعتبار المجتهد عين الوصف في عين الحكم حاصل من ترتيب الشارع
الحكم الخ حيث حمل الاعتبار فيه على اعتبار المجتهد والحق حمله على اعتبار الشارع كما دل
عليه ما تقدم عن العضد وبالله المستعان (قوله مثال الاول الخ) فان قلت لم ذكر في المثال
الاول والثالث قوله حيث ثبت معه وتركه في الثاني قلت يمكن ان يوجه بالاقتناع به فيهما
اذ لو سكنت عنه في الاول ربما طاق عدم صحة القتل اذا الصغر ليس هو العلة بل البكارة او
المجموع كما قيل به فتنبه على ان هذا الاختلاف لا يضر لان المقصود ذكره معه وقد وجد ولا يضر
الاختلاف في انه العلة أولا وفي الثالث به هم عدم صحة القتل لاتتقاه هذا الحكم عند أبي
حنيفة فاهتم ببيان الثبوت معه لدلالة الدليل عليه ولا اعتمادا بالخالفه فيه واما الثاني فاكفى
بقوله فيه على قول فليتأمل (قوله وقد اعتبر في جنس الولاية) قال شيخنا الشهاب كانهم نظروا
الى مجرد تعليل الولاية بالصغر وقطعوا النظر عن المال اذ لو كان خصوص المال ملحوظا
في العلول لم ينقض هذا حجة على اعتبار الصغر في ولاية النكاح اه (قوله حيث اعتبر في القتل
بمعدن) أقول اى في القصاص في القتل بمعدن وفي قصاص القتل بمعدن بقوله فيه قوله قبله وقد
اعتبر جنسه في جنس القصاص لانه وقع بيان له واستدلالا عليه فقوله في القتل بمعدن بيان
اقوله في جنس القصاص فجاء في باب القتل بمعدن اوفى قصاص القتل بمعدن بقوله فيه
فغاية الامر ان في الكلام حذف قريئة عليه ومثله شائع ذائع كثير الوقوع في أفصح الفصح
لا محذور فيه بوجه فقول شيخنا العلامة الاحسن أن يقول حيث اعتبر في القصاص بالقتل
بمعدن لمطابقة قوله وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص ان اراد به ان الاحسن التصريح
بذلك لم يصح التعليل بقوله لمطابقة قوله الخ اذ المطابقة غير متوقفة على التصريح كما لا يخفى وان
اراد وجوب ذلك في أداء المعنى وان ما قررنا به كلام الشارح ليس معناه ولا ظاهرا منه مطلقا
فمنعه في غاية الوضوح لا يقال ما قررت به كلامه فاسد لتضمنه جعل المبين قريئة على البيان
والواجب العكس لانا نقول انما يجب في البيان بمعنى التفسير لا بمعنى الاثبات كما هنا فلا محذور
حينئذ في جعل المبين قريئة على تفسيره لانه ومن ذلك غير عزيز عند من له ممارسة لقنون
الكلام المعتمدة على انما جعلنا المبين هو القريئة على البيان بل جعلنا سياق البيان هو
القريئة على ذلك ولا شبهة للاشكال في ذلك فتأمل اه (قوله وان لم يعتبر) اى المناسب اى لا ينص
ولا ايجاع ولا غيرهما مما مر قال شيخنا الشهاب والمراد عدم دليل يدل على اعتباره لان الدليل
دل على عدم اعتباره بدليل ما سأل في عند قول المتن والافهم مرسل اه (قوله والا) اى وان لم
يدل الدليل على الغائه الى قوله فهو المرسل قال شيخ الاسلام محله يجري فيه الخلاف الا في

(وقد قبله) الامام (مالك مطا) رعاية للمصلحة حتى يجوز ضرب المتهم بالسرقة ليقروا وعورض بأنه قد يكون برياً وتترك
الضرب للذنب أهون من ضرب بري ١٠٢ (وكاد امام الحرمين يوافق مع مناداه عليه بالنكير) اي قرب من موافقته

ولم يوافق (ورده الاكثر)
من العلماء (مطلقاً) لعدم
ما يدل على اعتباره (و) رده
(قوم في العبادات) لانه
لا تظرفها للمصلحة بخلاف
غيرها كالبيع والحد (وليس
منه مصلحة ضرورية كلية
قطعية لانها محال الدليل
على اعتباره فهي حق قطعاً
واشترطها الغزالي لقطع
بالقول به لا لاصل القول به)
بجها منه مع القطع بقبولها
قال (والظن القريب
من القطع كقطع) فيها
مثالها رمى الكفار المتترسين
باسرى المسلمين في الحرب
المؤدى الى قتل الترس
معهم اذا قطع او طاق ظناً
قريباً من القطع بانهم لولم
يرموا استاصلوا المسلمين
بالقتل الترس وغيره وبانهم
ان رءوا سلم غير الترس فيجوز
دمجهم لفظ باقي الامة
بخلاف رمى أهل قلعة
تترسوا بمسلمين فان قتلها
ليس ضرورياً ورمى بعض
المسلمين من السفينة
في البحر لبقاء الباقي فان
نجاتهم ليس كليا اي متعلقاً
بكل الامة ورمى المتترسين
في الحرب اذا لم يقطع او
يظن ظناً قريباً من القطع
باستئصالهم المسلمين فلا يجوز
الرمى في هذه الصور الثلاث

اذا علم اعتبار عينه في جنس الحكم او عكسه او جنسه في جنس الحكم والافهم مردود اتفاقاً
كما ذكره العضد تبعاً لابن الحاجب اه وأقول لا يخفى مناقضة هذا الكلام لتفسيره قول
المصنف وان لم يعتبر الذي هذا قسم منه بقوله اي لا ينص ولا اجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه
اه فانه يلزم منه تقييد المرسل باتقاء ترتيب الحكم على وفقه لا باعتبار جنسه في جنسه ولا
باعتبار عينه في جنسه ولا باعتبار جنسه في عينه كما تقدم تقرير الترتيب بذلك فاذا قيدنا
بذلك أيضاً كما قاله لزم من ذلك انه مقيد بذلك وغير مقيد به وقد يجاب بحمل الجنس فيما قيد به
هنا على الجنس البعيد وفي نفيه فيما سبق الذي هو مقتضى المتن على الجنس القريب اخذاً
مما نقله الكمال في تقرير كلام ابن الحاجب فراجع (فان قلت) لا اشكال على شيخ الاسلام
وان لم ترتكب الجمل المذكور لان الذي نقاه أولاً هو اعتبار العين في العين بالترتيب اي ترتيب
الجنس على العين او عكسه او الجنس على الجنس والذي أثبتته هنا اعتبار العين في الجنس
او عكسه او الجنس في الجنس ولم يتعرض لاعتبار العين في العين فلا تناقض (قلت) اعتبار
الترتيب باحد الاقسام الثلاثة يدل على اعتبار المعنى في العين اخذاً من كلام المصنف السابق
وتقريره فليأتكم (قوله يجوز ضرب المتهم) وهذا الجواز هو الحكم وتوقع الاقرار هو
المصلحة المرسله قال شيخنا الشهاب المراد به اي بالمتهم عندهم المعروف بذلك (قوله اي قرب
من موافقته ولم يوافق) قال شيخنا العلامة ووافق شيخنا الشهاب يفهم منه ان كاد تدل على
ان خبرها متنى اذا كانت مثبتة وهو قول مستتر بين النجاة وان كان التحقيق عند جماعة انها
لا تدل على نفيه ولا اثباته اه وأقول زعم انه يفهم منه ما ذكره ممنوع لان قوله ولم يوافق كما
يحتمل أن يكون لبيان ان هذا الذي من جملة مدلولها يحتمل أن يكون زائداً على مدلولها قصد به
بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الاول على الثاني (قوله فجعلها منه الخ) قال شيخنا
الشهاب كشيخنا العلامة يفيد ان قول المتن واشترطها الغزالي الخ بمنزلة أن يقول خلافاً
للغزالي فقوله فجعلها مقابل قوله وليس منه زاد شيخنا الشهاب لكن انظر ما ذهب الغزالي
في المرسل اذا لم تكن المصلحة به هذه الصفات هل يقول به كالك أم لا اه وأقول قد يفهم قول
المصنف لا لاصل القول به انه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصارا شارح على قوله
فجعلها منه مع القطع بقبولها قد يفهم عدم قوله به (قوله فيجوز دمجهم لفظ باقي الامة) قال
شيخنا العلامة فيه بحث وذلك ان باقي الامة قبل حصول الرمي ليسوا كل الامة حتى يكون
حفظهم كليا اي متعلقاً بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقي كما قبل الرمي لم يبرز الرمي اذا يجوز
انما هو المصلحة الكلية اه وأقول هذا بحث ضعيف وهو في المعنى مناقشة لفظية لما اشتر من
جعل الاكثر في حكم الكل في مسائل لا تخصي وخصوصاً اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا ولانهم
أرادوا بالكلية ما يشمل مثل ما ذكر وانما البحث في ان قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من
عدا الترس من الموجودين في ذلك الوقت من الامة وقضية ما في كتب الفروع اعتبار
استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه
الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع او مظنة له
فجعل في حكمه لكن هذا ظاهر اذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يخشى معه على الامة

بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الواقعة الا بعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للامة وقد تستشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة اذا كان من بها جيش المسلمين الا ان يفرق بأن استئصال الجيش في الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لما زعمه الكفار حينئذ الى استئصال بقية المسلمين بخو القتل والاسر قبل التمكن من تهيمته من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسئلة الغرق فليست تأمل ثم رأيت شيخ الاسلام قال وقوله استأصلوا المسلمين اي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل كلامه بعد كقوله الحفظ باقى الامة ويجوز الاخذ بظاهر ذلك لان استئصال البعض قد يستدعى استئصال الجميع اه ولا يخفى ان ظاهر القروع الاكتفاء باستئصال بقية الحاضرين دون من بذلك الاقليم ولهذا قال الكمال وظاهر ما في كتب القروع تصوير المسئلة بقتال جيش المسلمين بجيش الكفار وان الخوف قتل جميع المسلمين الحاضرين للقتال مع ككناية خلاف في جواز رمي الترس اه ولينظر فيما لو كان الترس أكثر من بقية الحاضرين او من أهل ذلك الاقليم او قدرهم وفيما لو كان أقل لكنه الذي به الحماية للاسلام كما مر اه الجيش وابطاله (قوله السادس) ينبغي أن يجعل خبره مقدرًا تقديره ما يفهم مما يذكري من تعريف الشبهة بمعنى الوصف اذ قد يفهم منه ان المسالك نحو كون الوصف بين المناسب والطرء (قوله ما يسمى بالشبه كالوصف فيه) قال شيخنا الشهاب مانصه اي كان الوصف الكائن في ما يسمى بالشبه يسمى أيضا بالشبه وهو المعروف ثم معنى هذه العبارة ان نفس المسلك هو المسمى بالشبه المشتغل على الوصف المذكور المعروف فباحقيقة ذلك اذا وانه والله أعلم تعيين الوصف المعروف المذكور العلية بائداء التفات الشارع اليه في الجملة وفي عبارة السعد ما يدل على ان كون الوصف شبيهًا هو المسلك حيث قال وتحقيق كونه اي الشبه من المسالك ان الوصف كما انه قد يكون مناسبًا فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبيهًا فيه فيظن انما بالعلية وقد ينزع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك الاله الا انه لا يثبت بمجرد المناسبة اه وقوله الا انه الخ اي لانه لو ثبت بمجرد المناسبة كان من المناسب بالذات لا من الشبه ثم رأيت في عبارة بعضهم معنى الشبه كون الوصف شبيهًا وهو المسلك فالشبه اسم لذلك وللوصف الكائن شبيهًا اه وما أخذه كلام السعد المذكور اه (قلت) وقضية قوله فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك الاله ان اثباته بخو النص لا يخرج عن كونه شبيهًا ولا يخرج قياسه عن كونه قياس شبه وأدل منه على ذلك تعبير العبد بقوله وعالية الشبه ثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص الخ وقضية ذلك ان القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وان نص الشارع على علية ذلك الوصف او أجمعه واعليها وان في حججه الخلاف الذي ذكره المصنف وقد يستشكل جريان القول برده مع ورود النص او الاجماع على العلية اللهم الا ان يقال ان نص على العلية لا يستلزم تعديها حتى يتأق القياس ويحتمل واهلها أقرب انه حيث ورد النص او الاجماع على العلية خرج القياس على كونه قياس الشبه الذي هو محل هذا الخلاف فليراجع * (تنبيهه) * ينبغي أن يتأمل في نحو مجرد الاسم الاقب والوصف الاغوى مما تقدم انه يجوز التعليل به هل يكون من المناسب بالذات حتى يكون قياسا من قياس المعنى او من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس

*) مسئلة المناسبة
تخرم) اي تبطل (بمفسدة
تأزم) الحكم (واجبة) على
مصلحته (او مساوية) لها
(خلافًا للإمام) الرازي
في قوله يبقاها مع موافقته
على اتقاء الحكم فهو عنده
لوجود المانع وعلى الاول
لاتقاء مقتضى (السادس)
من مسالك الاله ما يسمى
بالشبه كالوصف فيه المعروف
بقوله (الشبه منزلة بين
المناسب والطرء) اي ذو
منزلة بين منزلتيهما فانه
يشبه الطرد من حيث انه
غير مناسب بالذات ويشبه
المناسب بالذات من حيث
التفات الشارع اليه في
الجملة كانه كورة والاثوة
في القضاء والشهادة قال
المصنف وقد تكثر التشاير
في تعريف هذه المنزلة
ولم أجد لاحد تعريفًا صحيحًا
فيها (وقال القاضي) أبو
بكر الباقلاني (هو المناسب
بالتبع) كالتطهارة لاشتراط
النسبة فانها انما تناسبه
بواسطة انما عبادته بخلاف
المناسب بالذات كالاسكار
طرفة النحر (ولا يصار اليه)
بان يصار الى قياسه

الشبه أو لا يكون من واحد منهم ما فيكون قسما آخر غيرهما وغير الطرد فيه نظر والاولان في غاية
 البعد واولهما أشد بعدا فليحذر (قوله منزلة بين المناسب والطردي) أقول المراد المناسب بالذات
 كما يصرح به كلام الشارح ثم يحتمل تفسير تلك المنزلة بالمناصفة بالتبع فيوافق تفسير القاضي
 الثاني ويكون الخلاف في مجرد العبارة لا في المعنى ويحتمل وهو ظاهر كلام المصنف والشارح
 تفسيرها بأعم من المناسب بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضي ويحتمل تفسيرها بما يوافقهم
 المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه في الأحكام فإنه قال ومنهم من فسره بما يوافقهم المناسبة
 من غير اطلاع عليها وذلك أن الوصف المأمل به إما أن تظهر فيه المناسبة أو لا إلى أن قال وإن لم
 تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام من هو أهله فاما أن يكون مع ذلك محالاً يوافق من الشارع
 الالتفات إليه في شيء من الأحكام أو هو مما ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام
 فإن كان من الأول فهو الطردى وإن كان من الثاني فهو الشبهى فهو مشابه للمناسب في أنه
 غير مجزوم بنقي المناسبة عنه ومشابه للطردى في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون
 المناسب وفوق الطردى ثم ذكر أنه أقرب إلى قواعد الأصول وأنه الذي ذهب إليه أكثر
 المحققين قال ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر اه باختصار في جميع ذلك وعلى هذا
 يكون مبيانا لمذهب القاضي أن أراد بالمناسبة في قوله وإن لم تظهر فيه المناسبة وبالمناسب في قوله
 فهو دون المناسب الخ أعم مما بالذات وما بالتبع كما هو المناسب لما أفهمه صنيعة من مبيانية هذا
 لمذهب القاضي بل المناسب لقوله ويليه في القرب مذهب القاضي الدال على أنه أقرب من
 مذهب القاضي أن يريد بالمناسبة بالذات فقط فيكون محتملا للمناسبة بالذات بخلافه على
 مذهب القاضي وما حقل المناسبة بالذات أرفع مما يحقها وإن ناسب بالتبع وقد يستشكل
 أقربيته منه مع صدق قولكم المناسبة باحتمال اتقاء المناسبة مطا قال كن كلام الشارح
 كالمصنف لا يوافق ذلك فإن المتبادر من قول المصنف قوله بين المناسب والطردي الجزم باتقاء
 المناسبة بالذات عنه وهو كالصرح من قول الشارح من حيث أنه غير مناسب بالذات فليست أقل
 (قوله وقال القاضي هو المناسب بالتبع) فيه أمور الأول قال شيخنا العلامة القياس بهذا
 المناسب هو القياس المسمى بقياس الدلالة وهو الجمع بما يلزم العلة اه (وأقول) فيه نظر
 لما سيأتى قريبا عن شيخ الاسلام مما حاصله أن القياس بهذا المناسب قد يدخل في قياس العلة
 لشمول العلة في قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع والثاني أنه يحتمل أن يوجهه
 تضعيف المصنف قول القاضي على ما دل عليه تأخير عما اختاره ومقابله به أن حاصله أن
 الشبه هو المستلزم للمناسب بالذات كما يصرح به ما سبق من الأحكام وغيره وحينئذ فإن أراد
 القاضي أن المقصود بالجمع بالمستلزم باعتبار نفسه من غير التفات للازم المناسب بالذات لم يصح
 لأنه مع وجود المناسب بالذات كيف يقطع النظر عنه ويعلل بغيره وإن أراد المقصود بالجمع
 بنفس اللازم المناسب بالذات فهذا لا يبرر مما نحن فيه في شيء إذ الجمع بالمناسب بالذات ليس من
 قياس الشبه في شيء وإن أراد أن المقصود بالجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات أي
 لدلالته عليه فكذلك إذ الجمع في الحقيقة إنما هو بالمناسب بالذات غاية الأمر أنه اكتفى عن
 التصرح به بذكر ما يدل عليه فليست أقل والثالث أن المراد بالمناسب بالتبع المناسب بالاستلزام

كما صرحوا به قال في الاحكام وذهب القاضي أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين
الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتي تحقيقه في موضعه
انتهى وقال الاسنوي وان لم يناسب بالذات بل بالتبع أي بالاستلزام فهو الشبه انتهى وحيث
فتدني شكل قول الشارح كالتطاهرة لا اشتراط النية فانها انما تناسبه بواسطة انما عبادته لان
حاصله ان التطاهرة مستلزمة للمناسبة لا اشتراط النية وهو العبادات ولا شك ان التطاهرة عن
النجس عبادته فهي متضمنة للمعنى المناسب الذي هو العبادات فلم يثبت الحكم وهو اشتراط
النية فيها وعبارة الاسنوي كتعديل وجوب النية في التيمم بكونها تطهارة يقاس عليه الوضوء
فان التطاهرة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا اشتربت في التطاهرة عن النجس انكن
تناسبه من حيث انه عبادته والعبادة مناسبة لاشتراط النية انتهى ويقال عليها اذا كان المناسب
لاشتراط النية جهة العبادات فلا اشتربت في التطاهرة عن النجس لتحقيق تلك الجهة فيها لانها
عبادة لانها تكون واجبة ومندوبة وكل من المندوب والواجب عبادته الا أن يقال ان من
حيث هي لم توضع للتعبد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كإلتفاتنا عن أرضه فانه قد يزيلها
دفعاً للاستعذار بخلاف الوضوء مثلاً فانه لا يقع الاعبادات فهو موضوع للعبادة ولا يثنى ذلك
ان غسل الاعضاء قد يكون لجرد التنظيف لان غسلها على الوجه والتقريب الخاصين لا يكون الا
للتعبد ولا يراد به الا ذلك بخلاف ازالة النجاسة (قوله مع امكان قياس العلة) قال شيخنا
الشهاب شياً في آخر الباب انقسام القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس راجع الى معنى
في الاصل فكان الاول هو المراد في عبارة المتن هنا غير انك اذا حققت النظر تجد قياس الشبه
هو قياس الدلالة وبه صرح السعد انتهى (وأقول) فيه نظر لان قياس الدلالة الذي فسره به
السعد قياس الشبه هو ما كانت علة مناسبة بالتبع كما قال في الاحكام مائنه وذهب القاضي
أبو بكر الى تفسيره أي الشبه بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم
ولكن يستلزم ما يناسب الحكم انتهى وقد صرح شيخ الاسلام آخر الباب بخلافه فقال مائنه
وقياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة في علة ذاتية وغير ذاتية فهو أهم من قياس العلة
في قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة انتهى وقضية ذلك شمول قياس العلة
في هذا الا ترى لقياس الشبه اذا فسر بقياس الدلالة بهذا المعنى لان حاصل هذا الا ترى ان مهما
فرض علة سواء كان مناسباً بالذات أو لا ان وقع الجمع بنفسه فهو قياس العلة أو بلازمه أو حكمه
أو أثره فهو قياس الدلالة وقضية ذلك ان ما فرض من الشبه علة يجري فيه ذلك حتى اذا جمع
بنفسه كان قياس علة أو بلازمه أو حكمه أو أثره فقياس دلالة فليتأمل (قوله فان تعذرت أي
العلة بتعذر المناسب بالذات بان لم يوجد غير قياس الشبه) أقول فيه أمران الاول انه قد يقال
هنا أسقط تاء التانيث في تعذرت ليعود الضمير الى قياس العلة فانه أخصر وأظهر وقد يجاب بانه
خشى حيث من توهم عود الضمير للشبه وان اندفع بالتأمل في معنى الكلام والثاني ان اعتبار
تعذرا المناسب بالذات خصوصاً مع قوله بان لم يوجد غير قياس الشبه صادق مع كون الجمع في
القياس به نفسه أو بلازمه أو أثره أو حكمه فيكون الحاصل ان قياس الشبه مؤخر عن قياس
المناسب بالذات سواء كان من قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة لكن قد يستشكل تقديم

(مع امكان قياس العلة)
المشتمل على المناسب بالذات
(اجماعاً فان تعذرت) أي
العلة بتعذر المناسب بالذات
بان لم يوجد غير قياس الشبه
(فقال الشافعي) رضى الله
عنه هو (حجة) نظر الشبه
بالمناسب (وقال أبو بكر
الصيرفي و) أبو الحسن
(الشيرازي مردود) نظراً
لشبهه بالطرد

قياس الدلالة حيث أن أريد تقديمه على قياس الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي بل وعلى ما تقدم
عن الأمدى بل أولى لأنه قدمه على ما قاله القاضي فليتامل إذا فرقت في المعنى بين الجمع بلازم
المناسب كما في قياس الدلالة وبين الجمع بما يستلزم المناسبات كما في قياس الشبه على قول القاضي
إذا لم آل كل منهما هو الجمع بالمناسبات غير أنه لم يصرح به لكن دل عليه بلازمه أو لمزومه فليتامل
(قوله وأعله قياس غلبة الاشياء الخ) أقول فيه أمور الأول أن الهاء في أعله غائبة على
الشبه بمعنى الوصف وهو المصريح به في كلام المصنف أي وأعلى الشبه بمعنى الوصف لكنه على
حذف مضاف والتقدير وأعلى قياساته أي القياسات المبينة عليه وهي التي جمع به فيما يريد
على ذلك قوله قبله ولا يصار إليه فان معناه لا يصار إلى الشبه لكن على حذف المضاف أي إلى
قياس الشبه بدليل ما عقبه به من قوله مع إمكان قياس العلة فانه ظاهر في أن المعنى لا يصار
إلى قياسه ولهذا قال الشارح بأن يصار إلى قياسه فغاية ما في الباب أن في الكلام مسامحة
بحذف المضاف مدلولاً عليهم بالقرينة ومنه شائع ذائع حتى في الكتاب العزيز والسنة الشريفة
بل هو مستحسن لما فيه من الاختصار بالحذف مع قرينة المحذوف فلا يسع عاقلاً إنكاره ولا
التوقف فيه وحيث أن خلاص كلام المصنف أنه بين الشبه بمعنى الوصف وأشار بيانه إلى بيانه
بمعنى المسلك فان تعريف الشبه بمعنى الوصف بأنه ذو منزلة مخصوصة فيه إشارة إلى أن كون
الوصف صاحب تلك المنزلة مما ثبت عليه فيكون ذلك الكون هو الشبه بمعنى المسلك ثم بين
حكم القياس المبني على الشبه فكانه قال هذا هو الشبه وحكم القياس المبني عليه كذا وهو
معنى قوله ولا يصار إليه إلى آخره على ما بين ولا يخفى على عاقل أنه ليس في هذا الكلام أن
المصنف جعل قياس غلبة الاشياء من الشبه لما بين واختصم أنه انما جعله أعلى القياسات
المبينة على الشبه غاية الأمر أن في عبارته مسامحة بحذف المضاف مع قيام القرينة عليها
ولا غبار على ذلك كما بينه وثانيها أن الذي ينبغي أن الأعلى ماله أصل واحد لا سلاسله من
المعارض كما قال شيخ الإسلام يرد عليه أن أعلى قياس الشبه مطلقاً ماله أصل واحد لا سلاسله
أصله من معارضة أصل آخر له وقد يجاب بأن ذلك مفهوم بالاولى عما ذكره من أنهما
أن المفهوم من غلبة الاشياء أن الاشياء متعددة في الجانبين فيعتبر أكثرها ويبقى ما لم تعدد
من الجانبين بأن تعدد الشبه في أحدهما واتحد في الآخر واتحد في ما فهل يصدق عليه
غلبة الاشياء ويسمى بذلك اصطلاحاً فيه نظروا على الجملة فظاهر أن المعبر في الأول هو ما تعدد
وفي الثاني هو الأقوى وهو رابعها أنه لو كانت عملاً وتعددت اشياء أحد الأصلين في الحكم
فقط وتعددت اشياء الآخر في الصفة فقط فأيهما يقدم فيه نظروا لا يعد تقديم اشياء الحكم
لكن لو كانت اشياء الصفة أكثر ففيه نظروا وخامسها دلالة على أن قياس غلبة الاشياء الذي
هو الحاق الفرع المتعدد بين أصليين بأكثرهما شهماً به من قياس الشبه الذي الكلام فيه وعليه
نص المصنف في غير هذا الكتاب حيث قال في شرح المختصر كما حكاه عنه صاحب الجوهر القريد
ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقاً ومنهم من شرط في اعتباره إرهاب
الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا الوصف الشبه ومنهم من شرط في اعتباره أن
يجتذب الفرع أحدهما فيلحق بأحدهما بغلبة الاشياء ويسمونه بالحالة هذه قياس غلبة الاشياء

(وأعله) على القول
ببجيبته (قياس غلبة الاشياء
في الحكم والصفة) وهو
الحاق فرع متردد بين
أصليين بأحدهما الغالب
شبه به في الحكم والصفة
على شبهة بالآخر فيمما مثاله
الحاق العبد بالمال في إيجاب
القيمة بقتله بالغة ما بلغت
لأن شبهة بالمال

وهذا ما يدل عليه نص الشافعي وقد حكيته نصه في شرح المنهاج ومنهم من يعتبر الاشياء
الحكمية ثم الرجعة الى الصفة ومنهم من يسوي بينهم ومنهم من قال انما يعتبر شبه الاحكام فقط
دون شبه الصورة كدواء الشبهة الى النكاح في سقوط الحد وجوب المهر لشبهة الوطء في
النكاح في الاحكام ونقله ابن السمعاني عن أصحابنا ونقله غيره عن الشافعي رضي الله عنه ومنهم
من اعتد بشبه الصورة أيضا كقياسنا الخيل على البغال والحمار في سقوط الزكاة وقياسهم
في حرمة اللحم وقال الامام فخر الدين قدس الله روحه في المحصول اعتبر حصول المشابهة فيما
يظن انه الحكم أو مستلزم ما هو عليه الحكم سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى ثم قال
القاضي أبو حامد المروزي في أصوله قدس الله روحه انما لا نعني بقياس الشبه ان يشبه الشيء
الشيء من وجه أو أكثر لانه ليس في العالم شيء الا وهو يشبه شيئا آخر من وجه أو أكثر من وجه
ولكن نعني انه لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم فيلحق به انتهى
فانظر قوله ومنهم من شرط في اعتباره ان يجتذب الفرع أصلا الى آخره فانه نص في ان قياس
غلبة الاشياء من قياس الشبه الذي الكلام فيه وان ذلك متفق عليه بين القائلين به وانما
اختلافوا فيما يعتبر منه حتى حصر بعضهم في هذا النوع وقال في شرح المنهاج واعلم ان صاحب
الكتاب لم يصرح بذلك قياس غلبة الاشياء وهو ان يكون الفرع مترددا بين أصليين اشابهتهما
فيلحق باحدهما المشابهة له في أكثر صفات مناط الحكم وانه لظنه قسم من قياس الشبه أو هو هو
وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد انه قسم للشبه بل اما قسم منه
أو هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي طلقا ان الخلاف جار فيه
وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر
التقريب والارشاد لامام الحرمين والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه
مذهب أحدها الى ان قال والثالث انه لا يعمل بالشبه الا بشرطين أحدهما ما ذكرناه من عدم
امكان المصير الى قياس العلة والثاني ان يجتذب الفرع أصلا فيلحق باحدهما بغلبة الاشياء
الى ان ذكر انه يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه الى ان قال والسابع اعتبار
قياس غلبة الاشياء دون غيره انتهى فانظر هذه النصوص الصريحة من هذا الامام المقطوع
بتقدمه في حفظ هذا الفن واحاطته بقليله وكثيره وجليله وحقيقه كما لا يخفى في ذلك أحد يعتبر به
على أن قياس غلبة الاشياء عندهم من افراد قياس الشبه الذي الكلام فيه وان منهم من قصر
اعتبار قياس الشبه عليه وانه لم يقل أحد انه قسم لقياس الشبه بل الامر منحصر في مذهبين
أحدهما انه قسم منه والاخر انه هو دون غيره وبقوله السابق عن شرح المنهاج وهذا الذي
اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب الى آخره
يبطل قول الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان القاضي خالف في الشبه وفي
قياس الاشياء وقد أخذ الشارحون بظاهره فصريحه وابه واهيس كذلك فقد صرح الغزالي في
المستصفي بان قياس الاشياء ليس فيه خلاف الى ان قال وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه
نقل كلام القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم ان الامام بعد فراغه
من تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعي رحمه الله يسمي هذا قياس غلبة الاشياء وهو ان يكون

الفرع واقعا بين أصليين إلى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من
تفسير الشبه وليس كذلك بل هو إشارة إلى وقوع الفرع بين أصليين انتهى إذ مع تصريح القاضي
نفسه بذلك في مختصر التقریب لا معنى لرد ما اقتضاه كلام المنهاج ونسبته إلى الوهم بل يتعين
الاخذ به ووهم من نسبة إلى الوهم بل ما فهمه الاستدلال عن المحصول وهم فإن المفهوم من كلامه
هو ما فهمه صاحب المنهاج ولهذا قال القرافي في شرح المحصول مانصه تنبيه قال التبريزي بعد
ذكره للحددين اللذين في المحصول وقيل هو الاخذ بقوى الشبهين بفعل قول الشافعي تفسير ثالثا
وهو الظاهر من قول الشافعي انتهى وعبارة الامام في مختصر المحصول المسمى بالمتكسب النوع
الخامس الشبه قال القاضي أبو بكر الوصف ان لم يكن مناسبا فاما ان يكون مستلزما لما يناسبه
بذاته واما ان لا يستلزم فالاول هو الشبه والثاني طرد وقال الشافعي يسمى هذا القياس قياس
غلبة الاشياء وهو ان يكون الفرع إلى آخره ولا يهتم من هذه العبارة الا كون قول الشافعي
الذي كور تفسير الشبه المترجم عليه وهذا مما يبين مراده من عبارة المحصول وما تقرره يعلم ان
كون قياس غلبة الاشياء من قياس الشبه الذي الكلام فيه هو منقول الاثمة عند المصنف
وناهيك بجملته وتقدمه في حفظ هذا الفن على غيره وان فيه خلاف القاضي المشار اليه
وحيث لا تغار على المصنف في ادخاله في قياس الشبه ولا في اجرائه الخلاف فيه اذ لا محذور
على أحد في الاقتداء بما فعل أئمة الفن واتباعهم فيه ولا يرد عليه ان العضد والسعد أخذ من
الأمدي وغيره اخرج قياس غلبة الاشياء عن قياس الشبه الذي الكلام فيه أما ولا فلان
المصنف غير مقلد لهم بل ولان تقدمهم من الأصوليين كما علم من كلامه في غير موضع على
انه انما خالف ما قاله في ذلك عن قصد وعلم به كما لا يشبه ذلك على عاقل كيف وكلام الأمدي
الذي هو مأخوذ من ما بين عينيه فلا اعتبار بما قد يتوهم من أنه لم يطلع على ما قرأه على أنه لو
فرض ذلك لم يؤثر مع نقله المسألة عن نفس القاضي في مختصر التقریب كما تقدم وأما ثانيا
فلان مخالفة العضد والسعد كالأمدى وغيره لا تنفع من اتباع الأئمة فيما صاروا اليه وان
فرض ان مخالفتهم أوجه معنى فكيف وما قالوه هو الأوجه كما قال شيخ الاسلام في قول العضد
ان حاصل هذا الفرع تعارض مناسبتين رجع أحدهما أي فهو من مسلك المناسب لامن المسالك
المسمى بالشبه مانصه ولا يخفى ان شبه الوصف بمناسبتين لا ينافي شبهه بالطردى أيضا فافعله
المصنف أي من جعله هذا الفرع نوعا من قياس الشبه اقدم انتهى وبذلك يظهر ان ما فعله
المصنف هو الموافق للنقل والمعنى فهو الحقيقي بالاعتبار عند ذوي الاستبصار واذ علمت جميع
ذلك علمت سقوط ما أطل به شيخنا العلامة هنا عن العضد والسعد وقوله عقب ما حكاه عنهما
مانصه فانت تراهما كيف جعلاهما لفرع مترددين أصليين ليس من الشبه الذي كلامنا فيه
وترى التفتازاني قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه وهو قياس الدلالة
والمصنف قد جعل الاول مما نحن فيه حيث قال وأعماله إلى آخره والثاني تعريفنا للشبه
الذي البحث فيه وليس كذلك ثم كيف يصح جعل قياس غلبة الاشياء مسلكا للعلية أي العلية
العلية في الحكم الثابت به انتهى ووجه سقوط قوله ثم كيف إلى آخره ظاهر مما تقرره في الامر
الاول اذ قد بان به بما لا مزيد عليه للعاقل الطالب للحق ان المصنف لم يجعل قياس غلبة الاشياء

مسلكا للعلية بل نسبته الى انه جعله مسلكا لا منشأ لها الا الغفلة الفاحشة والاستنباط القبيح كما
هو ظاهر مما قررناه به كلام المصنف بل لا يصدر مثل ذلك عن نظري في كلام المصنف وسماه اذنى
نظروا ولكن الشيخ مشغوف بمحبة الاعتراض على المصنف والشارح مع قلة اطلاعه على كلام
القوم وقصور نظره على ما في العضد وحاشيته كما هو معلوم حتى بواسطة مشاهدته ومخالطته
وذلك مما يعنى عن الحق ويصم ووجه سقوط اعتراضه بان المصنف جعل الاقول مما نحن
فيه ظاهرا مما تقرر في الامر الثاني حيث تبين بان المصنف تابع في ذلك لآئمة الفن فلا يلحقه
في ذلك اعتراض وان فرض اتجه خلافه معنى فكيف وقد تبين ايضا انه المتجه معنى كما تقدم
ولك ان تقول للشيخ ما سنده من ذلك بقولك وليس كذلك فان كان مجرد ما في العضد وحاشيته
فيلزم بطلان كل ما قاله أهل الاصول مما خالفهما وهو كثير كما لا يخفى ولا يقول ذلك عاقل وهمل
بما امتنع مخالفتهما خصوصا من مثل المصنف وحى أو قام على ذلك برهان وان كان اتفاق
أهل الاصول على خلاف ما قاله المصنف أو على ترجيح خلافه فذلك شئ دونه خطأ القناد
وشيب الغراب مع انك لم تدع ذلك ولم تبينه ومع ان المصنف ناقل للاتفاق على ما قاله كما علمت
وان كان برهانا عقليا فان ذلك البرهان وما أحق مثل هذه التعصبات الفاسدة باسم
الهيئان وبالله المستعان * وأما اعتراضه بان المصنف جعل الشبه بتفسير القاضي مما نحن فيه
مع انه ليس كذلك فهو باطل بطلانا ظاهرا وذلك لان كلام المصنف في كتبه وغيره مصرح بان
القاضي أراد بذلك التفسير بيان الشبه الذى الكلام فيه كما لاسترة بذلك لمن راجع كلام الناس
فانظر قول المحصول الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته ثم في اثباته أما الماهية فذكرها
في تعريفها وجهين * الاول ما قاله القاضي أبو بكر وساق عنه مثل ما حكاه المصنف عنه ثم
قال النظر الثاني في أنه حجة وقال القاضي أبو بكر ليس بحجة الى آخره فهل معنى هذا الكلام
غير أن الشبه بالمعنى الذى قاله القاضي هو الشبه المختلف فيه الذى الكلام فيه ومثل ذلك في
المنهاج وغيره من فروعنا ونظر قول الاحكام المسلك السادس اثبات العلة بالشبه ويشغل على
ثلاثة فصول الفصل الاول في حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه الى أن قال
غير ان آراء الاصوليين مختلفة فيه فمنهم من فسره الى آخر ما نقله من تفسيراته التي منها تفسير
القاضي المذكور ثم قال واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان كان حاصله في هذه الصور راجعا الى
الاصطلاحات اللفظية غير ان أقربهم الى قواعد الاصول الاخير وهو الذى ذهب اليه أكثر
المحققين ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر ثم قال الفصل الثاني في أن الشبه مع قران
الحكم به دليل على كون الوصف علة ويأنيه الى آخره فهل يفهم من هذا الكلام غير أن الشبه
بالمعنى الذى قاله القاضي من الشبه الذى الكلام فيه وذكر الصفي الهندي في النهاية فهو ما في
الاحكام وقال المسئلة الثانية في اقامة الدلالة على انه حجة اذا اقترن به الحكم والخلاف فيه مع
القاضي أبي بكر وغيره لما انه يفيد ظن العلية الى ان قال في اثبات هذا الاستدلال وامانا ثانيا فلان
الشبه أما مستلزم للمناسبة على ما قاله القاضي أو موهم له على ما ذكرناه أخيرا وهو عبارة عما
عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب ~~للمعنى~~ على ما ذكرناه في التعريف الذى قبل
الاخير وشئ من ذلك غير حاصل في الوصف الطردى فكان ظن كون الوصف الشبهى متضمنا

تلك المصلحة أكثر الخ فأنظر هذا التصريح الواقع في أثناءه هذا الاحتجاج بان الشبهة بالمعنى
الذي قاله القاضي من الشبهة الذي الكلام والخلاف فيه فهل يحتاج بهذا ذلك كله الى دليل

وكيف يصح في الاذهان شيء * اذا احتجنا النهار الى دليل

وأما استناده في هذا الاعتراض الى أن التفتازاني قد جعل تعريف القاضي للشبهة بمعنى آخر
غير ما نحن فيه فلا يصح أما ولا فلانه لا يقوم حجة على المصنف خصوصاً في أمر نقل في هذا الذن
الذي اشتهرت احاطة المصنف به ومنزلة فيه ولا يقاوم ما سمعته من هذه النصوص الواضحة فضلاً
عن تقدمه عليها وأما ما ينافي لانسلم صدور هذا الجمل من التفتازاني والعبارة التي حكاهما عنه
لا تفيد ذلك اذ لانسلم ان الإشارة في قول التفتازاني وعلى ان ما يستدل من مسالك العلة غير ذلك
راجعة لما نقله عن القاضي قبل ذلك أيضاً بل يجوز ان تكون راجعة لبعض هذه المعاني في قوله
فنبه الشارح المحقق يعني العضد على بعض هذه المعاني والمراد بذلك البعض الفرع المتردد بين
أصلين لانه الذي تعرض له العضد بل يتعين رجوعه بالذلك فقط اذ لو رجعت لجميع ما ذكره
التفتازاني عن امام الحرمين لزم خروج ما ذكره الامام عن الشبهة الذي الكلام فيه وهو باطل
اذ كلامه ليس الا في بيان الشبهة الذي الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل وبالله التوفيق (قوله
في الحكم والصفة) قال شيخنا الشهاب أي معابدليل ما يأتي انتمى (وأقول) فيه نظراً اذ لم تظهر
دلالة ما يأتي على ذلك لانه ان أراد بما يأتي تقرير الشارح المثال المذكور فعبارة فيه محتملة
كعبارة المتن وان أراد به قول المصنف ثم الصوري فهو مبني على ان المراد بالصفة الصورة فهو
ممنوع فقد فسر الكمال الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضعدها وظاهر ان
الصفة هي هذا المعنى غير الصورة ولو سلم ان الصفة هي الصورة لم يلزم على تقدير حمل الواو في قوله
والصفة على معنى أو دخول الصوري فيما قبله لان ما قبله مصور بتعدد الاصل كما تقدم بخلاف
الصوري كما يفهم من تمثيل الشارح (بقي هنا بحثان) أحدهما انه على تقدير ان الواو في قول
المصنف والصفة معناها الظاهر وان المراد بالصفة غير الصورة في ورا ما ذكره أقسام آخر كغلبة
الاشياء في الحكم فقط وفي الصفة فقط وفي الحكم والصورة وفي الصفة والصورة فينبغي التامل
في حكمها وفي رتبة اولم أر في ذلك شيئاً وقد يقتضي كلام المصنف تأخر الاولين عن الصوري وفيه
نظرة والثاني انه لا تظهر فائدة الحكم بان قياس غلبة الاشياء على والترتيب بينه وبين الصوري
الا بالنسبة للتعارض فينبغي التامل في تصويره ويحتمل تصويره بما اذا تردد فرع بين أصلين
وكان أكثر شهماً أحدهما في الحكم والصفة وأشبه الآخر في الصورة فليستأمل (قوله أكثر من
شبهة بالحرم منما) قال شيخنا العلامة الذي في العضد ان شبهة بالحرف فيها أكثر يعني لانه يشابه
في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الاحكام التكليفية انتهى (وأقول) لا يخفى ان مجرد
المعارضة بما في العضد غير مفيد اذ متابعة الشارح له غير واجبة عليه قطعاً وان ما وجه به كلامه
لا يقيد أكثرية المشابهة للحراد لا يلزم من أنه يشابه فيما ذكر أن تكون هذه المشابهة أكثر من
مشابهته للمال وما قاله الشارح هو الموافق لما شئ عليه الفقه اعمن الخاق العبد في الضمان
بالاموال (قوله وقال الامام الخ) ينبغي التامل في وجهه المقابلة بين هذا وما قبله ولفظ
المحصل فاما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي عن الشافعي انه كان يعتبر الشبهة في الحكم كشبهة

في الحكم والصفة أكثر من
شبهة بالحرف فيها (ثم) القياس
(الصوري) كقياس الخليل
على البغال والمهبر في عدم
وجوب الزكاة للشبهة
الصوري بينهما (وقال
الامام) الرازي (المعبر)
في قياس الشبهة ليكون
صحيحاً (حصول المشابهة)
بين الشئين (لهذا الحكم
أو مستلزمها) وعبارته فيما
يظن كونه علة الحكم أو
مستلزمها

العبد المقتول للعر واسائر المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه في الصورة والحق انه متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة أو في الاحكام انتهى ولا يخفى ان المتبادر منه ان مخالفة الامام لغيره من جهة انه لا يقصر المشابهة على الحكم كما هو ظاهر المحكي عن الشافعي ولا على الصورة كما هو ظاهر المحكي عن ابن علية بل يعتبر كلا من المشابهة في الحكم والمشابهة في الصورة ومن جهة انه لا يعتبرها مطلقا كما هو ظاهر اطلاق المحكي عنهما بل بشرط ظن علية الحكم أو الصورة وعبرة المصنف لاتفى بذلك ولا تظهر فيه المقابلة وقد يشكك في جعلها على ذلك (قوله سواء كان ذلك) أي حصول المشابهة في الصورة أم في الحكم قال شيخنا العلامة فتكون الصورة أو الحكم هو العلة والمشابهة واقعة فيهما أو يؤدي قول الشارح فيما مر لان شبهه بالمثال أكثر من شبهه بالخز وقوله للشبه الصوري بينهما ان العلة نفس المشابهة لا ما فيه المشابهة انتهى (وأقول) أما قولنا ما ذكره هنا في كلام الامام مخالف لما تقدم ومقابل له كما تقرر فيجوز ان يتخالف في هذا أيضا ولا تناقض لان شرط اتحاد القائل وأما ثانيا فيمكن جعل أحدهما على الآخر كما يحتمل الاول على الثاني فيقال في قوله لان شبهه بالمثال في الحكم والصفة أي الذين يظن انهم - علة الحكم وفي قوله للشبه الصوري بينهما أي للشبه في الصورة التي يظن انها علة الحكم وحاصل ذلك اعتبار المشابهة في العلة وهو عين ما قاله الامام فتأمل (قوله لا تنفد العلية أصلا) أي لا قطعها ولا ظنا (قوله لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة الخ) أقول فيه أمران الاول قال العضد بعد تقريره هذا الدليل وقد يقال ان أردت بالجواز تساوي الطرفين منع وان أردت به عدم الامتناع لم يناف الظن انتهى وقال المصنف في شرح المختصر من أنكر حصول الظن منه أي من الدوران مع تجرده أي عن السبر وغيره قرب من العناد والاطفال يقطعون بما ذكرنا من غير استدلال بالسبر ولا غيره انتهى والثاني ان لقائل ان يقول ان ملازمة الوصف للعلة يقتضي ان أحدهما لا يتفك عن الآخر وأنه حيث وجد ذلك الوصف وجدت العلة غاية الامر أنها لم تتعين والحاصل ان مقتضى هذا الاحتمال وجود العلة ولا بد وان لم يعلم عينها وهذا ينبغي أن يكون كافيا في المقصود اذ حيث علم وجود ذلك الوصف في الاصل والفرع علم وجود علة الاصل في الفرع فينبغي أن يصح القياس من غير احتياج لتعين العلة فجواز ما ذكره يقتضي خلاف ما طلب هذا القول فكيف يستدل به عليه وبالجمله فان أراد الاستدلال على انتفاء العلة لم يصح أو على عدم تعيينها لم يفد وقد يجاب بان المراد بالملازم اللازم كما عبر به غير الشارح كالهندي وهو قد يكون اعم فلا يعلم مجرد وجوده وجود العلة وفيه نظر لان قول الشارح فانها دائمة معه وجودا وعدمها كقول العضد فانها تعدم في العصور قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله صريح في ارادة اللازم المساوي والاصح قول الشارح وعدمها وقول العضد وتزول بزواله أو بان العلة ما لم تتعين لا يصح القياس باعتبارها اذ لا بد من سلامة المتهم القادح وما لم تتعين لا تعلم سلامة منه ألا ترى انها ما لم تتعين لا يعلم وجود شرطه أو انتفاء مانعه مثلا اذ قد يكون الشيء شرطا أو مانعا لعلية بعض الاوصاف دون بعض فيتوقف العلم بوجود الشرط أو انتفاء المانع على تعيين الوصف ولا يكفي فيه العلم بوجود ذلك الملازم لكونه ملازما لذات الوصف لا لعليته خاليا

سواء كان ذلك في الصورة
أم في الحكم (السابع) من
مسالك العلة (الدوران
وهو ان يوجد الحكم عند
وجود وصف وينعدم عند
عدمه قبل لا ينفد) العلية
أصلا لجواز أن يكون
الوصف ملازما للعلة
لانفسها كرائحة المسكر
الخصوصية فانها دائمة معه
وجودا وعدمها

عن الموانع فليستأمل ببقائه هلا عل هذا القيل بأنه لا يلزم من ملازمة الوصف للحكم وجودا
وعدمه كونه علة فان الاحكام التعبدية يمكن أن يقارن بها بعض الاوصاف وجودا وعدمه على
سبيل الاتفاق من غير أن يكون علة لها فليستأمل (قوله بان يصير خلا) متعلق بقوله وعدمه وانظر
لمخصص العدم بهذه الحالة مع تحققه أيضا حال كونه عصير الصدق عدم المسكر حيث اذا عدم
الشيء صادق قبل وجوده وقد يجعل بان بمعنى كان وعبارة المصنف في شرح المنهاج كالبحر
مع المسكر في العصير لانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ثم لما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم
لما زال السكر بصيرورته خلاصا راجلا لا انتهى ومثله في العضد (قوله وكان قائل ذلك
قاله عند مناسبة الوصف الخ) أقول فيه أمران الاول ان مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال
ولا تستلزم العلية بل هو ان يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بان لا يعتبره الشارع
في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع والثاني ان قضيتيه انه لا فرق بين كون
الوصف مناسباً أو لا وان الخلاف جار طلاقاً وقضية كلام العضد كالمختصر خلافاً قال العضد
شرحاً للكلام المختصر الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده
وبعدمه بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية أي دلالاته على ما على مذاهب
الى أن قال ثالثها وهو المختار لا يفي بقطعاً ولا ظناً ان الوصف المتصف بالطرد والعكس
انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو أخذ غير معه وإبطاله وعن ان الاصل عدم غيره
من غير التفتت الى غير منق مع وغير ذلك من مناسبة أو شبهه ولا شك انه اذا خلا عن هذه
الاشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازماً للعلية كالرائحة المخصوصة الملازمة
للسكر فان عدمه في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة
قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعلية محكما
محضاً اللهم الا بالاتفات الى نفي وصف غير بالاصل أو السبر فيخرج عن المبحث انتهى وقال
السعد في حواشيه قوله وهو المسمى بالدوران قد اعتبروا في الدوران صلاح العلية ومعناه
ظهوره مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد هنا خالياً عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف
في افادته العلية اذا خلا في أن الوصف اذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا
وعدمه حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم تظهر له مناسبة كالرائحة للبحر انتهى ثم قال في
قوله اذا خلا الى آخره يعني ان كون الوصف متصفاً بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلوه
عن السبر وعن كون الاصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسائل العلة مثل المناسبة والشبه
والنص والاجماع انتهى ثم قال في قوله فيخرج عن المبحث بشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك
العله ولم يخرج عن المبحث من افادته العلية انتهى وقد يوجه ما اقتضاه كلام الشارح بان
وجود المناسبة في الوصف لا تمنع جريان الخلاف في الدوران في نفسه مع قطع النظر عن المناسبة
ومن غير التفتت اليها وقد يحمل على ذلك ما ذكر عن العضد وغيره (قوله لقيام الاحتمال السابق)
أقول فيه بحث لان هذا انما يفيد نفي القطعية لاثبات الظنية اذ قيام الاحتمال لاحد الطرفين
لا يوجب ظن الطرف الآخر ويحجب بان المراد الاستدلال على مجرد نفي القطعية فهو متعلق بقول
الشارح لا قطعي دون ما قبله والدليل على ثبوت الظنية مذكور في المنهاج وشروحه وغيرهما

بان يصير خلا وايست علة
(وقيل) هو (قطعي) في افادة
العلية وكان قائل ذلك قاله
عند مناسبة الوصف
كالا مسكر لحرمة الطهر
(والمتبادر وقال لا كثر) انه
(قطعي) لا قطعي لقيام الاحتمال
السابق (ولا يلزم المستدل)
به بيان

(قوله نفي أي انتفاء) أقول فهو من نفي الشيء مبنيا للفاعل بمعنى انتفاء كما قدمه الشارح وإنما
أوله بذلك لأن الذي يقدر ببيانها هو كونه منتقيا في نفس الامر لا كونه منتقيا أي انتفاء أحد
قد ينفيه أحد ولا ينتفي في نفس الامر بل يكون موجودا (قوله بخلاف ما تقدم في الشبهة) أي
من أنه لا يصح الاستدلال به مع إمكان قياس العلة كما أفاده تعبير المصنف بالتعذر في قوله فإن
تعذرت أي العلة فقال الشافعي هو حجة الخ (قوله ضراباؤه عند مانع العلة) أقول المتجه أنه
ليس المراد بضرر الأبداء الانقطاع بل الاحتياج إلى الترجيح فإن عجزنا قطع وقوله لا في بعد
طلب الترجيح أي عند مانع العلة كما قررته غيره وحينئذ يشك كل كلام المصنف حيث جعل
حكم القول الضرر وبناءه على منع العلةين وحكم الثاني طلب الترجيح وسكت عن بناءه على
ما ذكره مع أن ما حكم به في كل من الموضوعين يجري في الآخر اللهم إلا أن يكون أراد التفتن
وحذف من كل من الموضوعين ما أثبت في الآخر فليتأمل (قوله الثامن من مسالك العلة) أي
في الجملة أي على قول فلا ينافي عدمه من المسالك رده عند الأكثر كما سيأتي (قوله وهو مقارنة
الحكم لوصف من غير مناسبة) أقول ينبغي التأمل في النسبة بين الطرد والدوران وما يترتب
على ذلك وقد عبر الصفي الهندي في الدوران بقوله الفصل الرابع في الدوران ويسمى بالطرد
والعكس ومعناه أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران
الوجودي والعدمي فإن كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى
بالدوران الوجودي والطرد أو بالعكس ويسمى بالدوران العدمي والعكس والكلام في هذا
الفصل إنما هو في الدوران الوجودي والعدمي وقد يسمى بالدوران المطلق اه ثم عبر في الطرد
بقوله الفصل السادس في الطرد والمعنى منه الوصف الذي لا يكون مناسباً ولا مستلزماً للمناسب
ويكون الحكم حاصله لا معه في جميع صور حصوله غير ضرورة النزاع فإن في حصوله معه فيها
النزاع هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الأكثر ومنهم من قال لا يشترط ذلك بل يكفي
في علية الوصف الطرد أي أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة واختلاف العلماء في
حجية الوصف الطردى فن قال المطرد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرد بالطريق
الأولى وأما من قال بحجتيته فقد اختلفوا في حجية المطرد اه وهو ظاهر في الفرق بين الدوران
والطرد باعتبار الاطراد والانعكاس في الدوران دون الطرد بمعنى أن المعترف به الاطراد دون
الانعكاس فلا يعتبر أيضاً بل يعتبر عدمه فيكون النسبة بينهما التباين لكن قد يشك على ذلك
تمثيل الشارح بعدم بناء القنطرة فإنه مطرد منعكس فإنه كلما اتقى بناء القنطرة انتفى إزالة
النجاسة وكلما وجد وجدت إلا أن يكون في هذا التمثيل مسامحة ويحتمل أن الشارح يفرق
بين ما باعتبار انتفاء المناسبة في الطرد واعتبار صلوح الوصف لها في الدوران أعم من أن تظهر
فيه أولاً كما يدل عليه قوله السابق في الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف فإنه
صريح في أن الوصف في الدوران قد يناسب وقد لا يناسب لكن مع احتمال المناسبة والا كان
طرداً (فان قلت) إذا تناسب فيكون الإثبات بالمناسبة لا بالدوران (قلت) سيعلم جواب ذلك
قريباً وقد يستدل على أن المعترف في الطرد بالمقارنة وجوداً فقط بقول المصنف في شرح المختصر
وزاد أي الغزالي استدلالاً على فساده الدوران فقال لأن الوجود عند الوجود طرد محض وزيادة

(نفي أي انتفاء) ما هو أولى
منه) بأفاده العلية بل يصح
الاستدلال به مع إمكان
الاستدلال بما هو أولى منه
بخلاف ما تقدم في الشبهة
(فان أبدى المعترض وصفاً
آخر) أي غير المدار (ترج
جانب المستدل بالتعدينية)
لوصفه على جانب المعترض
حيث يكون وصفه قاصراً
(وأن كان) وصف
المعترض (متعدياً إلى الفرع)
المتنازع فيه (ضر) إبداءه
(عند مانع العلة) له دون
مخوضهما (أو إلى فرع آخر
طلب الترجيح) من خارج
لتعادل الوصفين حينئذ
(الثامن) من مسالك العلة
(الطرد وهو مقارنة الحكم
لوصف)

من غير مناسبة كقول بعضهم في الخلل مانع لا ينبغي القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فتبني القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فيناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلا وإن كان مطردا لا نقض عليه (والأكثر) من العلماء (على رده) لا تتفاء المناسبة عنه (قال علماء وناقيا) المعنى مناسب (لا شمله على الوصف المناسب) (و) قياس (الشبه تقريبا) (و) قياس (الطرد تحكما) فلا يفيد (وقيل إن قارنه) أي قارن الحكم الوصف (فيما عدا صورة النزاع) أفاد العلية فيفيد الحكم في صورة النزاع (وعليه الامام الرازي) (وكثير) من العلماء (وقيل تسكني المقارنة في صورة) واحدة لا فائدة العلية (وقال الكرخي يفيد) الطرد (الناظر دون الناظر) نفسه لأن الأول في مقام الدفع والثاني في مقام الإثبات (التاسع) من مسائل العلة (تنقيح المناط) وهو أن يدل نص ظاهر (على التعليل بوصف في حذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط) الحكم (بالاعم

العكس لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط ثم قال المصنف وأعلم أن المصنف يعني ابن الحاجب لما قرر أن الدوران لا يفيد لم يحتج أن يذكر أن الاطراد بمجرد لا يفيد لأنه إذا لم يفد الدوران مع أنه طرد وزيادة فبطريق أولى أن لا يفيد الطرد بمجرد انتهى لكن قد يشكك حينئذ تمثيل الشارح المذكور على ما تقدم على أنه قد يفيد في ذلك الاستدلال احتمال أنه لم يرد بالطرد ما هو المسالك فليتأمل (قوله في الطرد) من غير مناسبة فيه أمران الأول قال شيخ الإسلام أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك اه (وأقول) قضية خروج بقية المسالك أن في الدوران مناسبة ومما أتى أنه قد يكون فيه مناسبة لكنها لا تلزمه فلا يكون خارجا بجميع أفرادها ولا يخفى أن قضية إخراج الدوران بهذا القيدان المقارنة في الطرد باعتبار الوجود والعدم إذ لو كانت باعتبار الوجود دون العدم كان الدوران خارجا بدون هذا القيد وتقدم في ذلك كلام وسأتي فيه آخر والثاني قال شيخنا الشهاب ينبغي أن يقول مثل هذا في الدوران السابق اه (وأقول) ينافية قول الشارح السابق في الدوران وكانت قائل ذلك قاله عنده مناسبة الوصف كالسكر الحزمة الخرا اه فانه صريح في أن الوصف في الدوران قد يكون مناسبة أو قد يستشكل حينئذ بان المناسبة بنفسها تثبت العلية فأى فائدة حينئذ في الدوران وبان إثباتها فيه ينافي قوله الآخر أنه لا يعين جهة المصلحة فإن قضية وجودها فيه أنه يعينها كبقية المسالك المشتبهة على المناسبة كما يشير إليه قول الشارح الآخر بخلاف المناسبة وقد يجاب عن الأول بان الكلام في الدوران مع قطع النظر عن المناسبة ومع النظر إليها فغاية ما في الباب حينئذ أن يجمع جهتان كل منهما ما تنفي العلية ولا محذور في ذلك وعن الثاني بان المراد في قياساتنا بالنسبة للدوران إما أنه لا يعين جهة المصلحة على الإطلاق فلا ينافي أنه قد يعينها وإما أنه لا يعينها من حيث كونه دورانا فانه من حيث كونه دورانا لا يتغير فيه للمناسبة فليتأمل (قوله لا ينبغي القنطرة على جنسه) أي لم يبعد ذلك (قوله لا مناسبة فيه للحكم) أي زوال النجاسة وقوله وإن كان أي البناء وعدمه بتأويل المذكور مطردا أي مع الحكم وقوله لا نقض فيه وقع تفسير لقوله مطردا (قوله قياس المعنى) أي الذي ينظر فيه للمعنى وهو المشتل على الوصف المناسب بالذات (قوله فلا يفيد) أي ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتماد به (قوله وقيل إن قارنه الخ) قال شيخنا الشهاب يفيد أن الأول يكنفي بالمقارنة في صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران اه (قوله أفاد العلية) قال شيخنا الشهاب جعله جواب الشرط وهو مراد المصنف بالارباب لكن في أفادة تركيب المصنف لذلك نوع خفاء فليتأمل اه (وأقول) أفادته ذلك بقدرية المعنى إذ لا معنى لاعتبار المقارنة فيما عدا صورة النزاع في كونه تحكما أو في كونه غير مفيد وبقريته قوله وقال الكرخي الخ فان فيه اشعارا ظاهرا بان مقابله لما قبله باطلاق الافادة فيما قبله وتقييده فيه ولذلك عبر الشيخ بقوله نوع الخفاء ولم يطلق الخفاء فليتأمل (قوله تنقيح المناط) أي تهذيب علة الحكم (قوله نص ظاهر) أقول خرج النص الصريح وينبغي التأمل في وجهه فانه ان كان عدم إمكان حذف الخصوص مع دلالة النص الصريح بخلاف الظاهر لمكان الاحتمال فيه دون الصريح توجه عليه أنهم عدوا من النص الصريح على العلية نحو قول الشارع اهله كذا كما تقدم ومثل هذا غير قطعي في اعتبار

أو تكون أوصاف) في محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (وإنما) الحكم (بالباقى) وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيفين في الموافقة في شهر ١١٥ رمضان فإن أبا حنيفة ومالك كانا

خصوصها عن الاعتبار
وإنما الكفارة بمطلق
الافطار كما حذف لشافعي
غيرها من أوصاف المحل
ككون الواطئ اعرايا
وكون الموطوءة زوجة وكون
الوطئ في القبل عن الاعتبار
وإنما الكفارة بها (أما
تحقيق المناط فثبتت العلة
في أحد صورها كتحقيق ان
النباش) وهو من نبش
القبور وياخذ لا كفان
(سارق) بأنه وجد منه أخذ
المال خفية وهي السرقة
فيقطع خلافًا للحنفية
(وتخرج به) أي تخرج
المناط (متر) في مجت
المناسبة وقرن بين الثلاثة
لعادة الجدلين (العاشر)
من مسائل العلة (الغاء
الفارق) بأن يبين عدم تأثيره
فيثبت الحكم لما اشتر كفيه
(كالحاق الأمة بالعبد
في السراية) الثابتة بحديث
الصحيفين من أعتق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ
عن العبد قوم عليه قيمة عدل
فأعطى شركاه حصصهم
وعتق عليه العبد والافقد
عتق عليه ما عتق فالفارق
بين الأمة والعبد لا قوة ولا
تأثيرها في منع السراية
فثبتت السراية فيها لما
شاركت فيه العبد (وهو) أي

الخصوص في العلية بل هو محتمل لكون المعبر العموم في المناط من جواز حذف الخصوص
بالاجتهاد إلا أن يمنع صراحة فهو قوله له - كذا في اعتبار خصوص كذا في العلية بل
صراحته انما هي في علية كذا في الجملة (قوله أو تكون أوصاف الخ) أقول هل يشمل ما لو
كانت تلك الأوصاف ثابتة بنص ظاهر حتى يجوز حذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد وقد
يوجه الجواز بان دلالة النص على بعض تلك الأوصاف دلالة ظاهرة بمنزلة دلالة على خصوص
الوصف الواحد كذلك فكما جاز الحذف ثم فليجز هنا وقد يفرق بين التابع والمستقل ولا عمل
عدم الفرق أظهر (قوله وحاصله) أي حاصل تعريف تنقيح المناط المذكور ان تنقيح
المناط هو الاجتهاد لا الدلالة قاله شيخنا الشهاب (قوله لما اشتر كفيه) قال شيخنا الشهاب
اللام للتعليل لا لبع - في (قوله كالحاق الأمة بالعبد) قال شيخ الاسلام مثال للظني لانه
قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلاله في جهاد وجهه وغيرهما
بما لا يدخل في ذلك في نفسه ومثال القطعي قياس صب البول في الماء الراكد على البول في نفسه في
الكراهة اهـ (فان قلت) ادخال القطع في الغاء الفارق يناقض قول المصنف الا في اذا تحصل
الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة ان دل على أن الغاء الفارق ظني لا قطعي (قلت) يمكن
أن يجاب بان الحكم بالظنية باعتبار الغالب أو في الجملة وأولى منه أن يجاب بأنه لا يلزم من
القطع بالغاء الفارق القطع بعلية الباقي بعد الفارق المنفي لجواز أن تكون العلة أمرا آخر
ورامهما والحاصل أن هنا أمرين كون الفارق غير معتبر في العلية وكون الباقي بعد ذلك
الفارق هو العلة ولا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني فلا يلزم من القطع بالاول القطع بالثاني
فليتأمل (قوله على القول به) قال شيخنا الشهاب لم يقل مثل ذلك في الدوران كان ذلك لذهاب
الاكثر الى العمل به كما مر انتهى (قوله في الجملة) وقول الشارح لا مطلقا (أقول) لم يبينوا معناه
(فان قيل) قوله من غير تعيين جهة المصلحة يبين معناه فقوله في الجملة معناه انما تحصل ظن
العلية من غير تعيين جهة المصلحة وقوله لا مطلقا معناه انما لا تحصل ظن العلية مع تعيين جهة
المصلحة بل تحصل ظن العلية ولا تحصل تعيين جهة المصلحة (قلت) فيلزم الاسناد في كلام
المصنف لان قوله في الجملة وما بعده المراد منه ما واحد على هذا التقدير ويلزم الغاء قول الشارح
لا مطلقا لانه بمعنى ما قبله وما بعده على هذا التقدير أيضا بل لا يبعد أن يكون قوله في الجملة إشارة
الى جزئية حصول الظن وانما هي انما تحصل لظن أي انما تحصل لظن في بعض الاحوال
فقول الشارح لا مطلقا أي لا تحصل الظن في كل حال إشارة الى نفسه بزه وقول المصنف ولا تعين
الخ وبادق معنى آخر فليتأمل (قوله الا بقياسه) أي بالقياس المستند اليه وقوله فكما في المعجزة
هو نظير للمدعى لا مثال وقوله فان المعجزة الخ أي فلا يلزم من اعتبار ما عجز عنه الخلق اعتبار
ما عجز عنه الخصم (قوله من حيث العلة أو غيرها) قال شيخ الاسلام الاوضح علة كان الدليل
أو غيرها اهـ (وأقول) وجه ما قاله الشارح أن العلة ليست بمجرد ادلائها فانها في نفسها بدون
قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعد من الأدلة وانما الدليل هو القياس المبني على العلة فالقدح في
العلة قدح في الدليل من حيث العلة وأما ما يقع للفقهاء من الاقتصار على دليل الحكم فليس
المراد منه أن العلة بنفسها تثبت الحكم وانما المراد الإشارة الى القياس يذكر الجامع ولهذا يقع

الغاء الفارق (والدوران والطرء) على القول به (ترجم) ثلاثها (الى ضرب شبه اذ تحصل الظن في الجملة) لا مطلقا (ولا تعين جهة
المصلحة) المقصود من شرح الحكم لانها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة (خاتمة) وفي ثنى مسائل ضعيفين (ليس تأني

القياس بعلمية وصفت ولا العجز عن افساده دليل عليه على الاصح فيهما) وقيل نعم فيهما اما الاول فـ لان القياس تام وربه بقوله تعالى فاعتبروا وعلى تقدير علمية الوصف ١١٦ يخرج بقياسه عن عهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما تعين

عليته ان لولم يخرج عن عهدة الامر الا بقياسه وليس كذلك واما في الثاني فكيف في المجزأة فانه انما ادات على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم للعجز عن معارضتها واجيب بالشرق فان العجز هنالك من الخلق وهنالك الخصم

(القوادح)

أى هذا مجتهدا وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها منها (تختلف الحكم عن العلة) بان وجدت في صورة مثلاً بدون الحكم (وفاق الشافعي) رضى الله عنه في أنه قادح في العلة (وسماه النقض وقالت الحنفية لا يقدح فيها) وهو تخصيص العلة (وقيل لا) يقدح (في) العلة (المستتبطة) لان دليلها اقتران الحكم بها ولا وجود له في صورة التخصيص فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخصيص وانتفاء الحكم فيها يبطله بان يوقفه عن العمل به والحنفية تقول بخصه ويجاب عن دليل المستتبطة بان اقتران الحكم بالوصف يدل على عليته في جميع صورته كدليل المنصوصة (وقيل عكسه)

هم انهم يقولون لكذا أصله كذا الاشارة الى القياس فليتأمل (قوله منها تختلف الحكم عن العلة) أى منصوصة كانت أو مستتبطة لوجود مانع أو انتفاء شرط أم لا بدليل مقابله بالانتفاء صلب الاية وفيه أمور الاول قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب وهو مشكل في المنصوصة اذ القدح فيها بذلك رد للنص الا ان يقال التخصيص في صورة ناسخ للعلة وفيه اشكال من وجه آخر وهو ان القدح أعظم من أن يرد على جميع الاقوال التي في العلة وفي ذلك تخطئة الاجماع على أن ذلك أحدهما الاعلى القول يجوز اذا حدث قول ثالث اذا أجمع على قولين مثلاً اهـ (وأقول) أما الاشكال الاول فجوابه اننا انسلم ان القدح فيها بذلك رد للنص لما قاله الاسنوي في شرح المنهاج نقلاً عن الغزالي مما نصه وتوجيحه كون النقض قادحاً في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو اناسين بعد وروده أن ما ذكره يمكن تمام العلة بل جزأ منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذ من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الطهارة فيعلم ان العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج اهـ (ولا يصح) ان هذا التوجيه يمكن جريانه في المنصوصة وان كان نصها قاطعي الحق والدلالة فان النص المذكور وان أفاد القطع بان العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بان كذا بمجرد أو مطلقاً هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع فان فرض أن النص أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كان قال العلية كذا بمجرد ولا مانع له ولا شرط لم يتصور وتختلف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك وأما الاشكال الثاني فجوابه اننا انسلم أن في ذلك تخطئة الاجماع لانه بالتخلف في بعض الصور يتبين أنه اعتبر على كل قول مع ما ذكره أمر آخر شرطاً أو شرطاً لان أهل الاجماع اذا كانوا قد اتفقوا على أن العلة أحدهما وسلوا تختلف الحكم في المادة المخصوصة كما هو حاصل الامر فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدهما شيئاً آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة كما هو في أعلى درجات الوضوح فتكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الامر الآخر ويكون المراد بما ذكره على كل قول انه يعتبر لانه بمجرد هو المعتبر فيكون الموجد من الاجماع هو الاجماع على أن العلة لا يخرج عن تلك الامور المذكورة في تلك الاقوال بالكلية بان لا يكون شئ منها معتبراً في العلة ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا تلزم تخطئة الاجماع وهذا الجواب على طريق الجواب عن الاشكال الاول المأخوذ مما نقله الاسنوي عن الغزالي كما تقرر وان دفاع هذين الاشكالين بهذا النحو من الجواب في غاية الحسن والظهور وعند التأمل العارف بالقوانين وبما تقرر عن الاسنوي عن الغزالي يعلم ان الائمة ما هم لوا ملاحظة الاشكال بل لاحظوه وذكروا ما يدفع به وان الشيخين قصر ابدانهم مراجعة كلام الائمة والتأمل فيه ليقيم من كلامهم على ما يدفع عنهما الاشكال ويعلم ان به انهم ما غفلوا عن ذلك ولا أهمالهم لا يقال الجواب عن الثاني بما ذكره يخالف قول الشارح الا في عن الامام ونقل الاجماع على أن حرمة الزنا لا تعمل الا باحد هذه الامور الاربعة فانه يدل على أن المراد العلة التامة على كل قول لانا نقول حيث ثبت تخلف الحكم عما أجمعوا على أنه العلة في المادة

المخصوصة أى لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستتبطة لان الشارع له أن يطلق العلم ويريد بعضه مؤثراً المخصوصة بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا عمل بشئ ونقض عليه ليس له أن يقول اردت غير ذلك لانه باب ابطال العلة

المخصوصة لزم أحد أمرين إما منع ما نقله من الإجماع وإما تأويله بأن المراد الإجماع على اعتبار ما أجعوا عليه لأنه تمام المعتبر وذلك لا ينافي اعتبار شيء آخر معه بحيث لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة إذ لا يليق تصديق أهل الإجماع أن ما أجعوا عليه تمام المعتبر في العلة مع تسليمهم تخلف الحكم عما أجعوا عليه في تلك المادة كما لا يخفى فليتأمل. والثاني أن القول بالقدح عند انتفاء شرط أو وجود مانع أن أريد به القول بطلان العلة بمجرد الوصف لأن العلة بالحقبة مجموع الوصف مع وجود الشروط وانتفاء الموانع فينبغي أن لا يتحقق خلاف بين هذا القول والقول الآخر عن أكثر فقهاء المالان الحاصل عليهما حينئذ أن العلة هي الوصف بشرط وجود الشروط وانتفاء الموانع أو هي مجموع ذلك فعند انتفاء بعض الشروط أو وجود بعض الموانع يصح الحكم بطلان العلة الوصف لا اعتبار ما ذكر معه فيه شرطا أو وطرا فلا تأثير له بدون ما ذكر ويصح الحكم بعدم بطلان العلة بمعنى أن الوصف صالح للتأثير في الجملة فالقول بطلان العلة بالمعنى المذكور لا ينافي القول بعدم بطلانها بهذا المعنى وإن أريد به القول بطلان علة المجموع فلا وجه له بل لا يخفى بطلانه لأن القرض أنه لو وجد ذلك المجموع في تلك المادة وجد الحكم معه. والثالث أن المصنف في شرح المنهاج بعد ما نقل عن حجة الاسلام الغزالي كلاما طويلا من جملته ما تقدم في الجواب الأول نقله عن شرح المنهاج للاستدلال على أن الغزالي ذكر أن مختار البضاوي أن التخلف أن كان المانع أو فقد شرط لا يقدح والقدح سواء كانت العلة منصوبة أو مستنبطة ثم استشكل تصور نفس التخلف في المنصوبة لوجود مانع ولا نقاش شرط ثم أجاب عنه حيث قال فإن قلت كيف يتصور تخلف الحكم لوجود مانع ولا نقاش شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعا وظاهرا على علية أو استنبط ذلك استنباطا صحيحا قلت هذا العمر الله بعبد الوجود والمهور لذلك إنما مقتضى جواز تخصيص العلة منصوبة كانت أو مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير مخصص وذلك المخصص أن كان حيث يوجد مانع أو يفوت شرط لم يكن صورة المسئلة وإن كان بدونها أمكن وهو محتمل على بهد بان يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعي أنه مانع أو عدمه شرط وهيئات أن يوجد ذلك اهـ وهذا الاشكال وارد على ما ذهب إليه هنا من أن التخلف قدح مطلقا فإنه شامل للقدح بالتخلف في المنصوبة لوجود مانع ولا نقاش شرط بدليل تضعيفه التفاصيل المذكورة بعد (وأقول) الظاهر أنه لا يتصور التخلف في المنصوبة ولا يكون لوجود مانع ولا نقاش شرط ولا يقدح صرعا على مجرد الاستبعاد اللهم إلا أن يقال في صحة الإطلاق الذي ذهب إليه فرض التخلف فيما ذكر وإن كان محالا أو يكون هذا مستثنى من كلامه فليتأمل (قوله الآن يرد على جميع المذاهب كالأعراب) قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب فيه اشكال لأن الأعراب رخصة بالإجماع والرخصة ما شرع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس هو إلا العلة فهو إجماع على أن قيام العلة بدون الحكم في محل العذر لا يمنع علية في غيره اهـ أي فكيف يصح القول بالقدح بالتخلف في ذلك كما اقتضته حكاية هذا الخلاف مع مخالفة الإجماع (وأقول) يمكن أن يجاب بأن القائل بالقدح لا يسلم أن الإجماع على أن ما يذكره كعلة بمعنى أنه تمام العلة بل يعني أنه معتبر

(وقبل يقدح) لهما (الآن)
 يكون (التخلف) المانع
 أو فقد شرط (الحكم) فلا
 يقدح (وعليه) أمكن
 فقهاؤنا وقبل يقدح إلا
 أن يرد على جميع المذاهب
 كالأعراب

في العلة فلا ينافي انه يعتبر معه شيء آخر شرطاً أو شرطاً لم يوجد في هذه فاذا اختلف الحكم فيها
والا لم يتصور تخلفه فيما بل كون الامر كذلك مما لا يتم منه عند كل احد اذا لا يتصور وشعور
العله حقيقة ما ليس محلاً للحكم (فان قلت) ينافي هذا انه لا بد في الرخصة من قيام السبب للحكم
الاصلي واذا لم يكن ما يدكر تمام العلة لم يتحقق قيام السبب للحكم الا لم ي (قلت) لان سلم المناقاة
لجواز أن يكون السبب المحكوم به قائمه هو السبب في الجملة لا التام بل كون الامر كذلك مما
لا يتم منه عند التأمل الصائب والتفكير الثاقب فان على قطع من أنه لو كان الطعم مثلاً هو علة
الربا في بيع الرطب بقرطاً أي على الوجه الشامل بصورة العرايا بأن أريد أن العلة في الربا
في بيع الرطب بقرطاً هو ما وأن يبيع الرطب على رأس النخل بقرطاً في الارض أو نقول وان
وجد العذر المجوز للبيع لم يمكن اخراج العرايا عن الربا فعلمنا أن العلة هو الطعم على الوجه الذي
لا يشمل صورة العرايا بان تكون العلة في الربا في بيع الرطب بقرطاً هو كونه مطعوماً ما لم يكن
الرطب على رأس النخل ولا التمر في الارض فيرادون خمسة أو سق أو نقول هو كونه مطعوماً ما لم
يصاحبه عذر فتأمل (قوله وهو بيع الرطب أو العنب) قال شيخنا العلامة ينبغي أن يراعى فيه
الموهوب للواهب كذا في النسخة الواقعة في القى وقفت عليها فلم تأمل المراد منه فانه ان أراد
ان من جملة العرايا المرخص فيها الهبة بان يهب رطباً أو عنباً فيهب الموهوب له للواهب بقرطاً أو
رطباً فادخل ذلك في العرايا لا يوافق مذهب الشارح اذ لا معاوضة هنا فان وقع ذلك على وجه
المعاوضة شمله ما ذكره الشارح وكذا لو أراد ما لو وهب غير رطب أو عنب فوهب الموهوب له للواهب
رطباً أو عنباً فلهذا لم يذكر الشارح ذلك (قوله على خلاف الاصل) لم يقل خلاف الاصل كانه
والله أعلم لما يلزم حينئذ من أن الاباحة الاصل وليس كذلك اذ هي التخيير وهو غير البراءة الاصلية
كذا قاله شيخنا الشهاب فلي تأمل فيه (قوله بخلاف القاطع) أي وبخلاف الظاهر الخاص بمحل
النقض أو بغيره سواء عم القاطع المحال أو اختص بمحل النقض أو بغيره فيقدح النقض حينئذ
هذا حاصل هذا القول وقد بين السكال وشيخ الاسلام فساداً وعبارة شيخ الاسلام وأنت خير بان
هذا وهم لان العلة اذا ثبتت بشيء من ذلك فلا نقض لاستحالة التباين في القاطع العام أي لانه
مع قطعنا دلالة على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه ومع عدم قطعنا
دلالة على ذلك غير قطعي بالنسبة اليه وفي الخاص ولو ظاهر بمحل النقض أي لانه مع دلالة
الخاص على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه وعدم التعارض في
الخاص بغيره أي لان الدليل انما يدل على علية الوصف في غير محل النقض فتخلف الحكم في محل
النقض الذي لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقاً الخ
اه وقد يقال لان سلم استحالة التباين في القاطع العام والظاهر الخاص لانه اذا ثبت بعام قطعي
أو ظاهر خاص عليه الطم في الربا في البرم مثلاً من أنواع المطعومات أمكن أن يتخلف الحكم في
بعض أنواع البرم كاردى فيعلم ان العلة الطم مع الجودة الآن يجب بان هذا القطعي المذكور
أو الخاص الظاهر بالنسبة لأنواع البرم ظاهر لا قطعي في الاقول وعام لا خاص في الثاني فقد يرجع
الى العام الظاهر وانما الكلام في العام القطعي بالنسبة الى كل فرد فرداً وله بخصوصه بان
يدل عليه بخصوصه دلالة قطعية وفي الظاهر الخاص بالنسبة للفرد الذي تناوله بخصوصه وقد

وهو بيع الرطب أو العنب
قبل القطع بقرطاً أو رطباً فان
جوازه وارد على كل قول
في علة حرمة الربا من الطم
والقوت والكيل والمال فلا
يقدر (وعليه الامام) الرازي
وتنقل الاجماع على أن
حرمة الربا لا تعلل الا بأحد
هذه الامور الاربعة (وقيل
يقدر في) العلة (الحاظرة)
دون المبيحة لان الحظر على
خلاف الاصل فيقدح فيه
الاباحة بخلاف العكس
(وقيل) يقدر (في المنصوصة
الام) اذا ثبتت (بظاهر عام)
اقوله للتخصيص بخلاف
القاطع

يقال التخلف مع ذلك ممكن أيضا لو أن تكون العلة التي دل عليها ذلك القطعي أو الخاص في ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر في ثبوت ذلك الحكم فتصور تخلف الحكم فيه عند عدم وجود ذلك الأمر الآخر إلا أن يجاب بأن المراد القطعية أو المخصوص بالنسبة لتكمال العلة أيضا وفيه نظر إذ لا يكاد يوجد من نصوص الشرع ما هو كذلك فتأمل وإياك أن تظن أن هذا الاعتراض على الشارح أو المصنف فانه غلط ظاهر فان هذا الذي قرراه هو حاصل هذا القول فلم يرد واحد منهما على حكايته كما أراد فانه من غير أن يتصب لاختياره والاحتجاج له وانما هو على القائل نفسه نعم قد يقال هلا كل الشارح حكايته هذا القول بقوله ويجوز خلاف الظاهر الخاص وهلا بين فسادهما ذكر وقد يجاب عن الأول باحتمال أنه لم ير التصريح بتلك التكملة في كلام ذلك القائل فسكت عنها احترازاً عن التصرف عليه فيما قد لا يقول به وعن الثاني باحتمال أنه ترك ذلك اعتماداً على ظهوره بالتأمل (قوله فلا يقدح) علة في المنهاج بقوله لان الاجماع أدل من النقض أي ان النقض وان دل على أن الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعه قد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة الاجماع على عدم العلية لكون الاجماع قطعياً فذلك لم يقدح اهـ ولما منع أن يمنع قطعياً الاجماع بالعلة على وجه يصدق على محل الاستثناء فليستأمل (قوله هو لازم قوله فيها) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال فرق بين العبارتين اذ عبارة الآمدي لازمه أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن اذ التخلف لو فرض فاما بظني ولا يمكن لعدم معارضته للقطعي واما بظني ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيتين وعبارة المصنف تقتضي ان التخلف المذكور يوجد ولا يقدح ثم اعلم أن في كلام الآمدي المنقول اشكالا الخ اهـ (وقول) أما اعتراضهما على الشارح بان بين العبارتين فرقا فموجب بل لا ينبغي أن يكون الاسموا وذلك لان الشارح لم يدع اتحاد العبارتين حتى يعترض عليه بان بينهما فرقا وانما مدعى ان في القدر الذي هو معنى عبارة المصنف لازم لما قاله الآمدي ولا شبهة لعاقلة في صحة ذلك لان امتناع التعارض الذي أثبتته الآمدي يستلزم عدم القدر اذ هو فرع التعارض وقد ثبت امتناعه لا يقال بقي ان عبارة المصنف تقتضي اثبات التخلف وهو غير صحيح لعدم تصويره كما تقرر لانا نقول أما أولا فعبارة المصنف شرطية مقدمها كان التخلف الخ وثانيا لم يقدح أي التخلف فان أردت أن التالي يقتضي ذلك فهو قاسد لانه سلب بسيط وقد اشتر أن السلب البسيط لا يقتضي وجود الموضوع فتقول المصنف لم يقدح أي التخلف أي لعدم تصويره وقدحه فرع تصويره وان أردت ان المقدم يقتضي ذلك فهو أيضا فاسد لان الشرطية لا تقتضي وجود مقدمها وأما ثانيا فيجوز أن يكون قول المصنف لم يقدح بالنسبة للرابعة من قبيل الحكاية فالمراد لازمه وهو بقاء العلية وعدم زوالها أو من قبيل المجاز والحامل له على ذلك جمع الرابعة مع ما قبلها في جواب واحد اختصارا فليستأمل والحاصل أنهم ما ان أراد الاعتراض على دعوى اتحاد العبارتين فالشارح لم يدع ذلك حتى يرد عليه بما أبدياه من الفرق بينهما أو على دعوى لزوم اتقاء القدر لما قاله الآمدي فقد تبين فساد ما ان ثبوت هذا لازم كآ على علم أو بان ما قاله المصنف ليس ما قاله الآمدي بل لازمه فالشارح معترف بذلك ولا محذور فيه لاسيما وسياف الآمدي وكونه

(و) يقدح (في المستنبطة)
أيضا (الا) أن يكون التخلف
(للمانع أو فقه شرط) للحكم
فلا يقدح فيها (وقال
الآمدي ان كان
التخلف للمانع أو فقه شرط
أو في معرض الاستثناء)
منصوصة كانت أو مستنبطة
(أو كانت منصوصة بما
لا يقبل التأويل لم يقدح)
والا قدح الا في المنصوصة
بما يقبل التأويل فيقول
لجمع بين الدالين وقول
المصنف عنه في المنصوصة
بما لا يقبل التأويل لم يقدح
هو لازم قوله فيها ان كان
التخلف لادليل ظني فالظني
لا يعارض القطعي أو قطعي
تعارض قطعيتين محال

في بيان القدر يشعر بان المقصود ذلك اللازم وأما ما أبدأ به في كلام الأمدى من الاشكال فيمكن دفعه بجمل كلام الأمدى على قطعي قمتنع معارضته وهذا في غاية الظهور لان غاية الامر أن كلام الأمدى من قبيل العام أو المطلق والعام يقبل التخصيص والمطلق يقبل التقييد وقرينة ذلك هو السياق وظهور المعنى فليتأمل (قوله قال المصنف الآن يكون أحدهما ناسخا) حتى السجل عبارة الاحكام وفيها الآن يكون أحدهما ناسخا لا يخرج ثم قال فعزوا الشارح هذا الاستثناء المصنف المقصود لكونه استدراكا على الأمدى وهم اه (وأقول) الذي أقطع به أحد الأمرين اما الاختلاف نسخ الاحكام وثبوت هذا الاستثناء في بعضها دون بعض واما كونه حاشية ألحقت ببعض النسخ ولهذا رأيت ساقطاً من بعض النسخ وحيث قد فيجتمعا أن النسخة الواقعة من الاحكام للشارح خالية عن هذا الاستثناء الذي صرح به المصنف في شرح المنهاج فعزاه الشارح اليه ويحتمل انه لما رأى اختلاف نسخ الاحكام واحتمل عنده عدم صحة هذا الاستثناء عن الأمدى احتاط فعزاه الى المصنف الذي صرح عنه هذا الاستثناء فالجزم بالوهم عليه في ذلك العزو هو الوهم بلا شبهة (قوله والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قال العبد في تقرير كلام ابن الحاجب قال أبو الحسين النقض انما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جواز من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الاولي تمام العلة فتدح عليه ثم قال والجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جواز من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك بباعث وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيا مبني على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جاز وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز اه ولا يخفى على متأمل ان قوله وعلى هذا أي الجواب فيرجع النزاع أي النزاع مع أبي الحسين في منع النقض وعدمه المبني على لزوم كون الشرط وعدم المانع جواز من العلة وهو خلاف ما فرض أولا واثباته وان كون الخلاف المذكور لفظيا مترتب على الجواب المذكور لا مطلقا فتمتلأ اه (وأقول) ما ذكره بعد تسليمه لا يمنع أن ابن الحاجب يجوز كون الخلاف لفظيا في الجملة لان بناء على الجواب المذكور كون الخلاف لفظيا اعتراف منه بتجوير كونه لفظيا على هذا التقدير مع امتناع كونه لفظيا على هذا التقدير أيضا عند المصنف بل امتناع هذا التقدير نفسه عند فان قضية كلام الأمتح برهان الخلاف على كل قول في معنى العلة فحاصل كلامه ان الخلاف جار على كل قول في معنى العلة وأنه معنوي مطلقا لوجود فوائد ترتب عليه على الاطلاق لا يختص بحال دون حال ولا يجوز كونه لفظيا في حال ولا على تقدير من الاحوال والتقادير مع حصول تلك الفوائد على الاطلاق وعلى كل حال وتقدير خلافا لابن الحاجب فانه يجوز كونه لفظيا حيث اعترف بذلك على بعض الاجوبة فتمامه فانه صحيح لطيف لا يعترى في صحته واطنه طالب الحق والله الموفق (قوله انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم) فيه كلامان أحدهما ما لا دكر اني قال مانعه أما كون التعديل بعائين من فروع المسئلة فلان التخلف نقض مطلقا عند المصنف سواء كان مانعا أولا فاذا حصل الحكم بعلة يتنوع حصوله بعلة أخرى فيكون نقصا لتخلف الحكم عن العلة وهذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن

قال المصنف الآن يكون أحدهما ناسخا (والخلاف) في القدر (معنوي لا لفظي) خلافا لابن الحاجب (في قوله انه لفظي مبني على نفسه) العلة ان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالخلاف قاذح أو بالباعث وكذا بالعرف فلا (ومن فروعه) أي فروع أن الخلاف معنوي (التعليل بعلة) فيمتنع ان قدح الخلاف والا فلا وهذا التفريع نشأ عن سهو فانه انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك

الحاجب وبعضهم لم يهتم كلام المصنف هنا ولا وقف على ما في شرح المختصر قال تقرير هذه
المسئلة سهولان الكلام في تخلف الحكم عن علته وهذا من تخلف العلة عن الحكم ومع قطع
النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا القائل غير معقول لان تخلف الشيء عن آخر يستلزم سبقه
ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى تخلف عنه انتهى والثاني لشينا العلامة ووافقه شيخنا
الذهاب قال ما نصه فيه بحث اذ يتأتى في عكسه اذ تعليل الحكم بعلة من مؤد الى تخلفه أى عدم
وجوده عند أحدهما عند اجتماعهما سواء قلنا العلة مؤثرة في الحكم أم لا يجتمع مؤثران
على مؤثر واحد أو معرفة له لأن معرفته الحاصلة بواحدة ان حصلت نفسها بأخرى لزم اجتماع
المؤثرين على أثر واحد أو مثلهما لزم تحصيل الحاصل واذا ثبت التخلف عن أحدهما أى عدم
استناده اليها فان كان قادحاً منع التعدد المؤدى اليه والا فلا انتهى (وأقول) أما كلام الكوراني
فيقال عليه ما قوله فاذا حصل الحكم بعلة يتمنع حصوله بعلة أخرى الخ فان أراد به توجيه صحة
التقرير بما وجه به الشيخان المذكوران بقولهما السابق اذ تعليل الحكم بعلة من مؤد الى
تخلفه الى آخره فسنين اندفاعه وان أراد مجرد الاستناد الى تصريح شرح المختصر فهو لا يسمي
ولا يفتنى من جوع لظهور ان شرح المختصر لا يزيد على المتن بل المتن اقن منه كما هو معلوم
واعترض الشارح غير خاص بالمتن بل هو وارد على نفس هذا التقرير سواء كان مذكوراً في
المتن أو في شرح المختصر أو في غيرهما كما لا يخفى حتى حق على الصبيان وانما أثر المتن بالذكر لانه
مشروحه ومحمل كلامه على ان عبارة اعتراضه شاملة لغير المتن أيضاً كما هو عني عن البيان فرد
الاعتراض على التقرير بانه في شرح المختصر من قبيل الهذيان وما قوله وبعضهم لم يهتم
كلام المصنف هنا فهو تشييع باطل وزور ليس تحته طائل فان ذلك البعض وهو سيد الشراح
المحقق المحلى اعرف والله من الكوراني بما في هذا الكتاب ومقاصده بل ما أجده من جميع من
تطرقه من الشراح وغيرهم له اليه نسبة في معرفته وتحقيق معاهده وما أقبح هذا التشييع وبمى
هذا الشارح الامام والمحقق الهمام بما ذكره بالبرهان بل مجرد التور والبهتان وما قوله
ولا وقف على شرح المختصر فهو فريضة بلا مزية فأى أحد أخبر من هذا الشارح بشئ من كتب
المصنف بل أى أحد له نسبة اليه في معرفة شئ منها وما هذه التلقينات الامن قبيل التوبة وإيهام
الجهلة من اجتهاد اهل البيت في معرفة ما فيه وما قوله ومع قطع النظر عن كلام المصنف فهو عما
ينادى عليه بأقبح العار وأقطع البوار عند أولى الابصار فاما قوله فيه لان تخلف الشيء عن آخر
الى آخره فهو أدل دليل على تموره وفساده تصويره أما أولاً فان أراد ان التخلف يستلزم سبق
بمعنى ان يوجد الحكم أولاً ثم العلة ثانياً فإى محذور في ذلك بناء على الصحيح ان العلة بمعنى المعرفة
اذ لا محذور في ان يتأخر وجود الدليل عن المدلول كما في العالم فانه دليل على الصانع تعالى مع
تأخره منه وقد اعترف هو بنفسه بذلك فيما سبق ورد به على غيره فأسرع نسيانه لما ذكره وان
أراد انه يستلزم سبق بمعنى أن يوجد الحكم ولا توجد العلة فإى محذور في ذلك بناء على ما ذكر
وأى محذور في أن لا ينصب الشارع علامة على الحكم وغاية الامر ان توقف معرفته على نص
الشارع ومثل ذلك مما لا يمنع منه نقل ولا عقل وأما ثانياً فالحاصل اعتراضه هذا ان الشارح يجوز
تخلف العلة عن الحكم وهو غير ممكن وهذا الاعتراض مع فساد كاتين لك مما معنى تخصيص

الشارح به فان جواز ذلك منصوص في المتن كغيره بقوله الاتي في العكس وتختلفه أي العكس بان
يوجد الحكم بدون العلة فادح عند مانع عاتين فأفاد جوازه والاختلاف في كونه قادحا وكأنه
لم يستحضر ذلك لانه دخیل في هذا الكتاب ضعيف المعرفة به لا يعرف منه ان عرف الاماين يديه
منه فالجواب ان حديث تخلف العلة عن الحكم منصوص عليه في كلامهم لا اختصاص للشارح
به وليس حاصل كلام الشارح هنا الا ان هذا التفرع انما يتأتى على ذلك التخلف الذي اعترفوا
به وسأتي في المتن فاي اعتراض بعده هذا يلحق الشارح وأمر الله انه لا منشأ لهذا الاعتراض
الاعدم التأمل وفساد التصور مع عدم معرفة كلامهم الاتي في المتن بعد أقل من ورقة ولا حول
ولا قوة الا بالله وأما كلام الشيخين المذكورين فخواصه منع ان تعليل الحكم بعاتين مؤد الى تخلف
قوله ما بناء على قوائنا ان الحال مؤثرة لا يجتمع مؤثران على مؤثر واحد قلنا لان لم لزوم ذلك لجواز
ان يستند الحكم الى كل منهما على البدل أو الى مجموعهما فيكون كل منهما عند الاحتجاج غير
مستقل بالتعليل وحده فلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو ظاهر ولا تخلف الحكم بمعنى
عدم وجوده عن أحدهما لانه وجد عن كل منهما على البدل أو عن مجموعهما وليس المراد بالتخلف
في هذا المقام الانتفاء الاستناد مطلقا ولئن سلمنا استناده الى احدهما باعينهما فلا نسلم تحقق
التخلف المراد هنا عن الاخرى بل يكفي وجوده عند وجودهما مع صلاحية استناده اليها وان لم
يتحقق استناده بالفعل اليها لاستناده الى الاولى والحاصل ان المراد بالتخلف في هذا المقام انتفاء
وجوده عند وجودهما مطلقا لانتفاء استناده اليها وان تحقق وجوده عند وجودها لا يقال
فالتخلف حيث للمانع وهو استناده الى الاولى والصحيح عند المصنف قدح التخلف وان كان للمانع
لانا نقول التخلف للمانع معناه ان يقتضي ثبوت الحكم للمانع من ثبوته وما هنا ليس كذلك لتحقيق
ثبوت الحكم قطعا على ان المراد بالمانع فيما ذكر المانع من ثبوت الحكم كما أشار اليه الشارح المحقق
ووجود العلة الاولى ليس بمانع منه قطعاً بل من استناده لاخرى على هذا التقدير وفرق كبير
بينهما فتأمل وقوله ما بناء على انها معرفة له لان معرفته الحاصلة بواحدة الى آخره قلنا فاختار
الشيخ الثاني قوله ما لم يحصل الحاصل قلنا ممنوع لجواز ان يتغير المثلان كيفية بنحو الشدة
والضعف فلا يلزم ما ذكر (قوله والانتقاع) أقول صورة المسئلة اذا لم يجب عن التخلف فان
قلنا بالقدح انقطع لبطلان دليله والافلا لبقاء دليله أما اذا أجاب فلا انتقاع والافلا وجه لقوله
وجوابه الى آخره حيث حصل الانتقاع فتأمل (قوله وانحرام المناسبة مفسدة فيحصل ان قدح
التخلف والافلا ولكن يقتضي الحكم لوجود المانع) أقول صورة المسئلة كما لا يخفى أن يوجد الوصف
المناسب في صورة من الصور ويكون بحيث لو ترتب عليه الحكم وجدت مفسدة فيقتضي الحكم
حينئذ ولا بد ويحقق تخلف الحكم عن ذلك الوصف ثم ان قلنا بقدح التخلف بطلت المناسبة
اذ بطلان علية الوصف بسبب التخلف حذر من تلك المفسدة وهو معنى قدح التخلف يقتضي
الغاء مناسبة وهدم اقتضاء الوصف بواسطتها ذلك الحكم كما لا يخفى مع صدق التأمل وان قلنا
بعدم قدح م لم تبطل لان غاية ما يقتضي تلك المفسدة تخلف الحكم وهو لا ينافي العلية فلا ينافي
المناسبة ولكن يقتضي الحكم لوجود المانع منه وهو لزوم المفسدة لو ثبت أي كونه بحيث لو ترتب
على الوصف حصلت تلك المفسدة فاعلم ان الحكم لا يجامع المفسدة بان يترتب على الوصف وان

(والانتقاع) للمستدل
فيحصل ان قدح التخلف
والافلا ويجمع قوله أردت
العلية في غير ما حصل فيه
التخلف (وانحرام المناسبة
بمفسدة) فيحصل ان قدح
التخلف والافلا ولكن
يقتضي الحكم لوجود المانع
(وغيرها) بالرفع أي غير
المذكورات كتحصيل
العلة فيقتضي ان قدح
التخلف والافلا (وجوابه)
أي التخلف على القول بأنه
قادح (منع وجود العلة)
فيما استترض به (أو) منع
(انتفاء الحكم) في ذلك
(ان لم يكن انتفاؤه مذهب
المستدل) والافلا يتأتى
الجواب بمنعه

لزمن من ترتبه عليه مفسدة وأنه ليس له حالنا ترتب على الوصف وإن لم يمت المفسدة وانتفاء عنه
 سبب من لزومها بل لا بد من انتفائه أبداً لئلا يمتنع انتفاءه لانتفاءه مناسبة الوصف أو لوجود
 مانع وهو لزوم المفسدة مع بقاء المناسبة أن قلنا أن الخلف قاذح فهو الأول وإن قلنا أنه غير قاذح
 فهو الثاني هذا معنى كلام المصنف والشارح ولا شبهة لتأمل في استقامته وإذا علمت ذلك علمت
 اندفاع قول شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب في قول الشارح فيحصل أي الانحرام
 إلى آخره الذي هو شرح لعبارة المصنف مانع فيه نظر لأن الانحرام إنما هو بسبب المفسدة
 الحاصلة من ترتيب الحكم على المناسب إذا المصلحة مع وجود مفسدة مثلاً أو أخرج كالعدم
 فصول الانحرام مع وجود المفسدة لوجود الحكم الذي هو عدم الخلف أظهر منه عند عدم
 المفسدة لعدم الحكم الذي هو الخلف فليتأمل انتهى ووجه اندفاعه أنه إن كان حاصل النظر
 الاعتراض على مجرد تخصيص الانحرام بتقدير الخلف بناء على تحققه على تقدير عدم الخلف
 أيضاً على وجه أظهر فهو في غاية السقوط أما أولاً فلا متنازع في هذا التقدير كما سيأتي وأما ثانياً
 فلأن واحداً من المصنف والشارح لم يخص الانحرام بحال الخلف إذ ليس في عبارتهما ما يفيد
 هذا التخصيص بل حاصل كلامهما تفريع التردد في انحرام المناسبة على التردد في قدح الخلف
 في العلية أن قدح انحرام والافلا وليس في هذا تعرض لحكم الانحرام على تقدير عدم الخلف
 كما لا يخفى وإن كان حاصله أن تحقق الانحرام على تقدير عدم الخلف على وجه أظهر مانع
 من تفريع الانحرام على تقدير الخلف على الخلاف في قدح الخلف لأنه إذا وجد الانحرام مع
 ثبوت الحكم وترتبته على الوصف فلا معنى لتفريع الانحرام على قدح الخلف بل يجب ثبوته
 وإن لم يقدح الخلف لأنه إذا ثبت مع تحقق الحكم فليثبت مع عدم تحققه إذا لم يؤثر ذلك في العلية
 لأن تخلفه مع عدم تأثيره في العلية أن لم ينقص عن عدم تخلفه ما زاد عليه فهو في غاية السقوط
 أيضاً لا لأننا لم نتمكن من هذا التقدير للزوم انتفاء الحكم لتحقيق المفسدة كما علم مما تقر في مسألة
 المناسبة تخلف مفسدة ولو سلمنا مكانه فلا نسلم الانحرام حيث لا ينافي ترتيب الحكم على الوصف
 كما هو الفرض إذا انحرام مناسبة ينافي صلاحيته لترتب الحكم عليه كما لا يخفى وعلمت أيضاً
 اندفاع قولهما أيضاً في قول الشارح لوجود المانع مانع فيه نظر إذا المانع المفسدة وهي
 إنما توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة وجودها على انتفائه حتى يكون من انتفاء
 الحكم لوجود مانع بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقابلة لها انتهى
 ووجه اندفاعه أن المانع ليس هو المفسدة كما توهم ما به بل هو كون الحكم بحيث لو ثبت في ذلك
 الصورة وجدت المفسدة وهذا موجود قبل وجود الحكم فيها بالاشبهة ووجوده على انتفاء
 الحكم وأمر الله أن هذا في غاية الظهور ويجب كيف خفي عليه ما مع ظهوره فتأمل ولا تكن من
 الغافلين ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ذلك فادشياً آخر عقب ما تقدم فقال مانع ثم تبين لي بعد
 هذا أن مراد المؤلف انحرام المناسبة وعدمها على قول الإمام السابق أي قبيل مسلك الشبهة
 فيكون معنى الكلام أن القول بالقدح تخلفه المناسبة بالمفسدة عند الإمام والقول بعدمه
 لا تخلف به المناسبة المذكورة ويكرن تخلف الحكم لوجود المانع هذا ما أراد أن شاء الله تعالى
 فلا إشكال انتهى فتأمل فيه فقيه ما فيه بل يحتمل أن يقال إن ما سبق من الاختلاف في انحرام

المناسبة وعدمه مبني على قدح التخلف وعدمه فالانحرام مبني على القدح وعدم الانحرام الذي هو قول الامام مبني على عدم القدح فالقصد بقاء تقدم بيان الانحرام أو عدمه وبما هنا بيان فائدة الخلاف فليتأمل (قوله وعند من يرى الموانع) أي يرى الموانع مانعة من القدح بان يرى ان التخلف اذا كان مانع لا يكون قادحا وانما يكون قادحا اذا لم يكن مانع وهذا مراد الشارح بقوله أي يعتبرها بالنفي في قدح التخلف أي يعتبر انتفاءها في كون التخلف قادحا وكالموانع انتفاء الشرط فيحصل الجواب ببيان انتفاءه وقوله ببيانها قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام خير مبتدا محذوف لدلالة ما قبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع ببيانها أي الموانع والجملة عطف على الجملة قبلها انتهى قلت لا يتجه تعين ذلك ولا الاحتياج اليه لجواز كونه معطوفا بالواو الداخلة على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خبرا عن المبتدأ المذكور باعتبار هذا القيد أعني عند من يرى وانما تقدم هذا القيد دفعا لتوهم رجوعه للجميع لو أخرجه بان قال وبيان الموانع عند من يراها أي المذكورات وقال شيخ الاسلام لثلايتوهم عطفه على وجود العلة انتهى وفيه نظر الا ان يريد لثلايتقوى ذلك الايهام فليتأمل (قوله سلم من ايهام نفيا) كان وجه صحة تركها الاتكال على المعنى فان ملاحظته ترشد الى المقصود اذ لا معنى لتقييد المنع بانتفاء الدليل الاولي والجواز بوجوده بل لا معنى الا للعكس (قوله وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا أي بان كان عقليا) اعلم انهم اختلفوا في اسم يمكن في عبارة ابن الحاجب فجعله البعض ضمير الوصف المعمل به المدعى انتفاؤه وجهه لجمهور الشارحين ضمير الحكم المتنازع فيه وعبارة البعض وقيل ان كان أي الوصف أي الذي نقض حكما شرعيا فلا أي فليس للمعتراض أن يستدل على وجوده في صورة النقض لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والافهم لظهور تقييده أي المعتراض لدليله انتهى قال السعد قوله والا أي وان لم يكن وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فنعم أي للمعتراض أن يقيم الدليل على وجوده لان كون هذا اتصفا بالمطلوب لا انتقالا الى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما اذا كان هذا حكما شرعيا فان جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تقييده ودليله للمعتراض واللام متعلق بتقييده والمراد دليله على نفي العلية وبطلان قياس المستدل وجهه وشارحين على ان المراد ان المذهب الثالث هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فالعقلاء معترضون ان يدل على وجود الوصف في صورة النقض لانه يقدح فيه فيحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة اذ لا مستدل أن يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعا للدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلي فان هذا لا يتمشى فيه ولا يحق ضعف هذا الكلام انتهى قال شيخنا العلامة فالشارح اشار بقوله قال أي الدال على نسبة ذلك الى المصنف تبريما منه كما صرح به أقولا الى ان المصنف ما شئ على تقرير جمهور الشارحين والى ان الصواب ما مشى عليه البعض من أن المراد التفصيل في العلة بين أن تكون هي حكما عقليا وحكما شرعيا فتأمل هذا انتهى (وأقول) كونه أشار بقوله قال الى ما ذكرنا من محتمل وليس بمعين وعبارة المصنف ليس فيها افصاح عن المراد بانهم يكن وقد جعلها شيخ الاسلام على ما وافق تقرير جمهور الشارحين وسلم بناء على ذلك ما قاله المصنف حيث قال قوله لم يوجد غيره

(وعند من يرى الموانع) أي يعتبرها بالنفي في قدح التخلف حتى اذا وجدت أو واحد منها لا يقدح عنده (بيانها) فيحصل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها (وليس للمعتراض) بالتخلف (الاستدلال على وجود العلة) فيما اعترض به (عند الاكثر) من النظار ولو بعد منع المستدل وجودها (للاقتناع) من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليهتم مطلوبه من ابطال العلة (وقال الآمدي) له ذلك (مالم يكن دليل أولي) من التخلف (بالقدح) فان كان فلا ولو صرح المصنف بالفضة له سلم من ايهام نفيا أي ابقائه في الوهم أي الذهن وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا أي بان كان عقليا قال المصنف لم يوجد غيره

قال ووجهه ان التخلّف في القطعي قاذح بخلاف الشرعي بل وازان يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولودل) المستدل (على وجودها) فيما عداها (هو وجود في محل النقض ثم منع وجودها) في ذلك المثل ١٢٥ (فقال) له المعترض (بأنه نقض دليلك) على

العلة حيث وجد في محل النقض دونها على مقتضى منع وجودها فيه (فالصواب انه لا يسمع قوله) أي المعترض (لا انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها) والانتقال ممنوع وأشار بالصواب الى دفع قول ابن الحاجب وفيه أي في عدم السماع نظر أي لان القدرح في الدليل قدح في المدلول فلا يكون الانتقال اليه ممتمعا (وليس له) أي للمعترض (استدلال على تخلف الحكم) فيما اعترض به ولو بعد منع المستدل تخلفه لما تقدم من الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليمتطو به من ابطال العلة (ونالها) لذلك (ان لم يكن طريقا الى) من التخلّف بالقدرح فان كان فلا (ويجب الاحتراز منه) أي من التخلّف بان يذكر في الدليل ما يخرج محله ليسلم عن الاعتراض (على المناظر مطلقا وعلى الناظر لنفسه) (الا فمما اشتهر من المستقنيات) كالعسرايا (فصار كالمذكور) فلا حاجة الى الاحتراز عنه (وقيل يجب) عليه الاحتراز عنه (مطلقا) وليس غير المذكور كالمذكور (وقيل)

صحيح لانه بناء على رجوع الضمير في يكن الى الحكم المعلن لا الى ما يعلل به اذ لو بناء عليه لم يصح ذلك لانه قد وجد لغيره كصاحب المقتوح أبي منصور البرقي بوجه واحد وراعي مقتضيتين حيث قال ان كان أي ما يعلل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الحنفى وجوب المضمة في غسل الجنابة بان القم محل يجب غسله من الخيط فيجب عنها فاذا نقض بالعين فالمستدل منع وجوب غسلها عن الخيط وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل أما اذا كان ما يعلل به أمرا حقيقيا فله ذلك كتعليل الحنفى عدم ملك الاجرة في الاجارة بانها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالتكاح منع ورودها على المنفعة وحينئذ فله اثباته بالدليل انتهى فتبين اعماد الشيخ طريقة العضد ورد طريقة جمهور الشارحين (قوله) قال ووجهه ان التخلّف في القطعي قاذح (أقول) ان المراد بالقطعي العتسلي وقد رأيت التعبير به منقولا عن شرح المختصر للمصنف وهو الاوفق بالمقابلة بالشرعي وحينئذ فاعل ذلك ما اشتهر في كلامهم من أن العقلانيات لا يدخلها تخصيص لكن قيد بعضهم ذلك بالتخصيص بغير العقل والا فالتخصيص بالعقل مما يدخلها (قوله) بخلاف الشرعي بل وازان يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (أقول) لعل هذا بناء على القول بعدم القدرح اذا كان التخلّف لوجود مانع أو فوات شرط ثم رأيت بقية عبارة المصنف في شرح المختصر مصرحة بذلك وهي مائنه وقصاري الاعتراض اثبات الوصف ثم لا يجدي به لان التخلّف لذلك لا يقدرح في العلة الشرعية عند الجمهور انتهى (قوله) في محل النقض (أي في محل الذي نقض عليه به وقوله) ثم منع وجودها في ذلك المحل أي بعد الاعتراض عليه به مثال ذلك قول الحنفى يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للمساءل والنية فيمنقه الشافعي بالنية بعد الزوال فانها لا تنكفي فيمنع الحنفى وجود العلة في هذه الصورة فيقول الشافعي ما أقنعه دليله لا على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في صورة النقض (قوله) فقال له المعترض ينتقض دليلك على العلة الخ (قال) العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينة ولو ادعى أحد الأمرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتفاء في نفسه ظاهرا انتهى وقوله وكيف كان قال السعد أي سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية بغيرها أما على الاول فلما تران النقض يطل العلية وأما على الثاني فلانه لا بد لتثبت العلية من مسلك صحيح وأما يقال انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان انتهى (قوله) فالصواب انه لا يسمع (عبارة) العضد فقد قال الجدلون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها انتهى (قوله) أي لان القدرح في الدليل الخ (هذا به وجه العضد نظر ابن الحاجب فقال ولعل ذلك أي النظر ان القدرح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال انتهى وقوله وهو مطلوبه قال السعد أي القدرح في العلة مطلوب المعترض وفي بعض الشروح وجه النظر ان هذا انتقال من اعتراض الى اعتراض وغير المسووع هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال انتهى (قوله) وقيل يجب مطلقا (قال) السكالي أي من غير تفصيل بين المناظر والمناظر ولا بين المستقنيات وغيرها انتهى لا يقال يلزم على هذا التكرار بالنسبة للمناظر لان الاطلاق فيه قد استفيد مما قبله لا نأقول هذا فاسد أما أولا فلان الاطلاق فيه المستفاد

يجب عليه الاحتراز منه (الافى المستقنيات مطلقا) أي مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها اللهم بانها غير مرادة

عما قبله انما هو مع التفصيل في قرينه وهو الناظر والاطلاق فيه على هذا التقدير صاحب
 للاطلاق في قرينه وأما ثانيا فلان هذا القائل غير ذلك القائل ويجوع ما قاله هذا مبين لمجموع
 ما قاله ذلك فكيف يتصور مع ذلك تكرار ولا يخفى علينا ان الاطلاق هنا وفيما قبله يشمل
 المستغنيات بقسميها أي المشهورة وغيرها (قوله ودعوى صورة الى آخره) قال شيخنا
 الشهاب لما وقع الكلام في النقض استدعي ذكر هذه القاعدة وحاصلها ما تقر في علم الميزان
 من أن نقض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ونقض السالبة الجزئية الموجبة الكلية كما
 أوضحه الشارح بالمثال الا اني انتهى (قوله لتقدمه عليه طبعاً) قال شيخنا العلامة ظاهرة لتقدم
 الاثبات على النفي طبعاً وفيه نظر اذا اثبات ايجاب النسبة والنفي انتزاعها فكل منهما وارد على
 النسبة وليس أحدهما متقدماً بالطبع على الآخر نعم الانتفاء متقدم بالطبع على القبول في
 الممكنات الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ما قاله الكمال حيث وجه ما ذكره الشارح من تقدم
 الاثبات على النفي طبعاً بقوله فان معنى نفي الشيء الحكم بأنه ليس بثابت وذلك يتوقف على
 تعقل القبول ليحكم بانه ثابته والقبول غير مؤثر في النفي انتهى فاشارة الى أن المراد التقدم باعتبار
 تعقل المتقدم دون تحققه والى أن المتقدم به هذا المعنى هو الثبوت لا الاثبات فكلام الشارح
 امامي على أن المراد بالاثبات الثبوت أو على أن المراد بالاثبات من حيث ما تضمنه من الثبوت
 ويجوز أن يراد التقدم باعتبار تعقل كل من المتقدم والمتقدم عليه فان تقدم الاثبات على
 السلب بهذا الاعتبار في ما مشهور في كلامهم ولهذا قال مولانا حنفي في رسالة التناقض
 في اثناء كلام ذكره مانصه مع أن تعقل أحد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب
 لتوقفه عليه ولذا اشتهر أن تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى وفي شرح الغرر لشيخنا
 الشريف في بحث التصديق بعد كلام ذكره والغرض من ذلك الوصف أن النسبة الحكمية
 في الموجبة والسالبة على نهج واحد في لاحظ الربط والاضافة فيهما لا عدم الربط ثم يدعي
 في الموجبة أن الربط ثابت وفي السالبة انه غير ثابت وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد
 الشريف المحقق في حواشي التجريد وبه اختلفت عن قول من يقول ان النسبة الحكمية
 في السالبة سلبية بمعنى ان لاحظ عدم الربط وتدعيه فنحل كلام المتأخرين على ذلك فقد
 أخطأ انتهى ولا اشكال على القول في تقدم تصور الثبوت على السلب وأما على الثاني فهل هو
 كذلك بناء على أن ملاحظ عدم الربط تستدعي تقدم ملاحظ الربط لان تصور المضاف من
 حيث انه مضاف مسبوق بتصور المضاف اليه أولاً فيه نظر فليتأمل فظهر انه لا اشكال على
 الشارح غاية الامر ان في عبارته مسامحة لفظية والامر فيها هي كما اشتهر على ان عبارته
 مساوية لعبارتهم في ذلك الا ترى قول مولانا حنفي المذكور آنفاً ولذا اشتهر أن تصور السلب
 فرع تصور الايجاب اذا السلب بمعنى النفي والايجاب بمعنى الاثبات فعلى تقدير لزوم المسامحة فهي
 لازمة في عبارتهم غير مختصة بعبارته الشارح نعم قال الكمال وفي كون تقدم الاثبات على النفي
 تقدم ما طبعياً باصطلاح الحكمية نظر فان التقدم بالطبع انما يكون عندهم بين الشئين اللذين
 يجتمعان في الوجود وانتفاء الشئ وثبوته ليس كذلك انتهى وجوابه انه لا محذور في بناء
 التوجيه على غير اصطلاح الحكمية ولو سلم ان لا اصطلاح لغيرهم في ذلك كان في التوجيه

(ودعوى صورة معينة أو
 مبهمه) بالاثبات أي اثباتها
 (أو نفيها) يتنقض بالاثبات
 أو النفي (العالمين) بدأ
 بالاثبات الزاجع الى
 النفي لتقدمه عليه طبعاً
 (وبالعكس) أي الاثبات
 العام أو النفي العام يتنقض
 بصورة معينة أو مبهمه
 فتعوز يد كاتب أو انسان
 ما كاتب يناقضه لاشئ
 من الانسان بكاتب وفهو
 زيد ليس بكاتب أو انسان
 فاليس بكاتب يناقضه كل
 انسان كاتب (ومنها) أي
 من القوادح (الكسر)
 هو (فادح على الصحيح) لانه
 نقض المعنى

مساحقة لفظية والمراد انه يشبه التقدم الطبيعي على ان في بعض النسخ لتقدمه عليه عتلا
 ولا اشكال فيه بوجه بل يمكن حل النسخة الاولى عليه اذ قد يراد بالظبط معنى العقل (قوله
 أي المعلن به) ان قلت لم فسر المعنى بالمعلل به مع ان الاقرب تفسيره بالحكمة (قلت) لانه صريح
 في كلام المصنف لان الضمير في قوله لانه نقض المعنى راجع للكسر فاذا فسر مع ذلك بقوله وهو
 اسقاط وصف من العلة تعين ان يراد بالمعنى العلة وان المراد بنقضه الغاء بعضه وبهذا يدفع
 قول شيخنا العلامة ان الاقرب الى اللفظة أي لفظ المعنى انه الحكمة ثم استدله بكلام العضد
 فراجع وتامل فيه (قوله وهو اسقاط وصف من العلة) قال شيخ الاسلام أي ونقض باقيا كما
 يؤخذ في صورة البطل من قوله الاتي ثم ينقض وفي غيرها من قوله وليس الخ (وأقول) بتأمل
 تقريره مال المصنف يعلم ان المراد بالنسبة اليه سياقها الذي ينقض قوله يجب قضاؤها وان نقضه
 اعم من نقضه مع البطل كما في الصورة الاولى أو وحده كما في الثانية واعلم ان مما يؤثر في ما ذكره شيخ
 الاسلام أيضا ان المصنف قال في شرح المختصر وقال الا كثرون من الاصوليين والجدليين
 الكسر عبارة عن اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة واخراجها عن الاعتبار الى ان قال
 وللكسر صورتان احدهما انه يتل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه والثانية
 ان لا يفعل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية ويذكر صورة النقض الى آخره ولا يخفى
 ان المفهوم من قوله وللکسر صورتان انحصار في الصورتين لان ذلك هو المفهوم من مثل هذا
 التعبير وقد اعتبر في كل صورة نقض الباقي بعد الاغناء فيكون النقض معتبرا في الكسر عند
 الاكثرين ويكون المقصود من ذكر الصورتين بعد التعريف بالاسقاط تتم التعريف وبيان
 انه ليس المراد الاسقاط بمجرد وان لم يكن ذلك على طريق المعهود في الحد ودلان أهل هذه
 الفنون اعتادوا المسامحات في الحد ويحمل ذلك والظاهر انه في جمع الجوامع أراد موافقة
 الاكثرين فيجعل كلامه على ما قررناه ويكون قوله اما مع ابداله الى آخره قرينة على المراد من
 التعريف أو من جهة التعريف غاية الامر انه مثل للصورتين في اثناء التعريف ولا محذور في ذلك
 ولا منافاة فيه للتعريف بل فيه غاية المناسبة للمقصود به لما فيه من زيادة الايضاح وعلى هذا
 يظهر صحة قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه ويندفع قول السكال واعلم ان
 الكسر بهذا التعريف الذي اقتصر عليه المصنف غير فادح لاعلى طريق الامدى وابن الحاجب
 المسمى عندهما بالنقض المكسور ولا على طريق الامام والبيضاوي كما سيظهر لك فيما بعد
 انتهى ثم قوله ثم ينقض الى آخره يظهر بتأمل ان تعريف المصنف الكسر في غاية من فساد
 العكس لعدم اضافة النقض الى اسقاط الوصف في صورتى الابدال وعدمه فتعريف الامام
 والبيضاوي هو الصحيح ثم قوله الا أن هذين أي الامام والبيضاوي ادخلا نقض الجزء الاخر
 في معنى الكسر والامدى وابن الحاجب جعلاه شرطاً لا قدح وعبارة المصنف غير وافية بشئ
 من الامرين انتهى وجه اندفاعه انه ظهر بذلك التقرير موافقة تعريف المصنف لتعريف غيره
 في اعتبار الامرين وانه أضاف النقض الى اسقاط الوصف في صورتى الابدال وعدمه وان
 عبارته وافية باعتبار الامرين في معنى الكسر وأما قوله وفي قول الشارح ان تعريف
 البيضاوي منطبق على صورتى الابدال وعدمه اشارة الى ان تعريف المصنف غير منطبق عليهم

أي المعلل به بالغاء بعضه كما
 قال (وهو اسقاط وصف
 من العلة)

فهو ممنوع على ان ما حكام عن عبارة الشارح ليس عبارة الشارح فان الشارح لم يعبر بان
تعريف البيضاوي منطبق على صورتي الابدال وعدمه بل بقوله منطبق على ما تقدم بصورتيه
وفرق بين التعيين فان قوله على ما تقدم يجوز ان يريد به التعريف بناء على ما قررناه من أن فيه
حذفاً لدلالة عليه بالقرينة أو ان قوله أما الى آخره من قهته فيفيد اعتبار النقص فيه فيكون
إشارة الى موافقة ما ذكره المصنف لما ذكره البيضاوي ثم رأيت ما سيأتي عن شيخنا العلامة وهو
صرح في شمول قول الشارح ما تقدم لتعريف المصنف المذكور وان كان ما أورده على ذلك
ممنوعاً كما سيأتي ولو سلم ان الشارح أراد الإشارة الى ما ذكره من معناه بما علم بما قررناه بما لا مزيد
عليه فليستأمل وأما قوله بعد وجعل كلامه أي المصنف كانه تعريف بما فيه من الامثلة منابذ
لطريق القوم في التعريفات كما لا يخفى بخوابه انه ان أراد بمنابذته منابذته لطريق القوم في
التعريف فهو ممنوع اذ لم يخل على ما قررناه بشي مما يجب في التعريف اذ غاية الامر على الوجه
الاول ان في التعريف حذفاً للقرينة ظاهرة وهو جاز في نفسه كما تقر في محله ومن صرح بجوازه
شيخنا الشريف في شرح الغرة وعلى الوجه الثاني انه مثل في اثناء التعريف لقسمي المعروف
ولا يتخيل عاقل امتناع ذلك ولا منافاة للتعريف كيف وهو مناسب لمقصوده كما تقر وان أراد
انه غير مبرم هو في التعريف مع المحافظة على ما يجب فيه فذلك بعد تسليمه غير قاصح كما لا يخفى
وبذلك كانه يظهر صحة تعريف المصنف وسلامته من الخلل وتوفيقه بما ذكره وغيره مع الاختصار
والثبيل ويندفع أيضاً قول شيخنا العلامة في قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بعد أن فسر
ما تقدم بقول المصنف اسقاط وصف من العلة امام ابداله أو لا مانع له لكن يفرق بينهما بان
ما تقدم اعتبر فيه الاسقاط وحده دون النقص وهذا اعتبر فيه الاسقاط والنقص معاً انتهى
وجه اندفاعه ما بين بما لا مزيد عليه من أن المصنف قد اعتبر النقص أيضاً واعلم انه حيث كان
معنى الكسر اسقاط وصف من العلة ونقص الباقي كان من قبيل القدر بالتخلف لكنه ينفر عن
مطلق القدر بالتخلف بان القدر به ثم يقع في الابتداء وهنا انما يقع بعد الانقضاء مع الابدال أو
بدونه وحينئذ قد ذكر المصنف اياه مع استفادة القدر به مما سبق لانه تخلف مع زيادة لفادة تسميته
وخصوصه وخصوص الخلاف فيه ودفع توهم عدم القدر به الناشئ من اشتباهه بما لا يقدر
من المعنى الاخر الذي ذكره الامام في ابن الحاجب كما ذكره الشارح لا شتر كما هي في الاسم
بشيء آخر وهو انه هل من شرط الكسر ان يكون بحيث لا يتأتى القدر بالتخلف الا بعد الانقضاء
أو لا بل يتأتى مع امكان الابتداء بالقدر بالتخلف كان يقال في اثبات الصوم في الخوف صوم
يجب قضاؤه لو لم يفعل فيجب ادائه كالأمن فيعترض بان خصوص الصوم ملغي وتبين بان الحج
أو الصلاة واجب الاداء كالأضياء فليبدل خصوص الصوم بالعبادة ثم ينعض بصوم الحائض الخ
ففي نحو هذا المثال يمكن الابتداء بالقدر بالتخلف بوجود العلة دون الحكم في صوم الحائض
بخلاف مثال المصنف فيه فظاهر وقضية الاطلاق انه لا فرق ولم يظهر الى الآن مانع منه فليستأمل
(قوله أي بان يبين انه ملغي بوجود الحكم عند انتفائه) اعترضه الكوراني حيث قال مانعه
قال بعضهم في شرح كلامه أي المصنف وهو قوله الكسر اسقاط وصف من العلة بان يبين انه
ملغي بوجود الحكم عند انتفائه ثم مثل لذلك بما مثله ولم يدرك أن المثال يناقض ما قاله لان في المثال

أي بان يبين انه ملغي بوجود
الحكم عند انتفائه ومقابل
الصحيح بقول ان ذلك غير
قاصح

وصرح بلفظ قاده ليعلق به الجار والجور وقوله (امامع ابداله) اي الاتيان بدل الوصف بغيره أولا المعلوم من ذكر مقابله بيان
 لصورتي الكسر (كما يقال في) اثبات صلاة (الخوف) هي (صلاة ١٢٩ يجب قضاؤها) لولم تفعل (فيجب اداؤها

كالامن) فان الصلاة فيه
 كما يجب قضاؤها لولم تفعل
 يجب اداؤها (فيعترض
 بان خصوص الصلاة ملغى)
 ويسين بان الحج واجب
 الاداء كلقضاء (فليبدل)
 خصوص الصلاة (بالعبادة)
 ايندفع الاعتراض وكأنه
 قبل عبادة الحج (ثم ينقض)
 هذا القول (بصور الحائض)
 فانه عبادة يجب قضاؤها
 ولا يجب اداؤها بل يحرم
 (اولا يبدل) خصوص
 الصلاة (فلا يبقى) علة
 للمستدل (الا) قوله (يجب
 قضاؤها) فيقال عليه
 (وليس كل ما يجب قضاؤه
 يؤدي دليلا الحائض) فانها
 يجب عليها قضاء الصوم دون
 ادائه كما تقدم وقد عرفت
 المضادى كالامام الرازي
 الكسر بعدم تأثير أحد
 جزأي العلة ونقض الآخر
 وهو منطبق على ما تقدم
 بصورتيه وعبر عنه ابن
 الحاجب كالاتمدي
 بالنقض المكسور وعرفا
 الكسر بوجود حكمة
 العلة بدون العلة والحكم
 ويعبر عنه بنقض المعنى
 أي الحكمة والراجح أنه
 لا يقدح لانه لم يرد على العلة
 وقيل يقدح لاعتراضه
 المقصود مثاله أن يقول

المدكور الحكم منتف مع وجود الحكمة التي هي المشقة في الحضر وقد تقدم منه ان الكسر
 بيان الغاء وصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه انتهى ما قاله (وأقول) هو لعدم راقه
 من الهذيان بمكان ومن الجراف القبيح على أرفع شأن وذلك لانه أراد بالبعض المدكور الشارح
 المحقق والمثال في قوله ثم مثل لذلك بما مثلنا قول الشارح المحقق فيما يأتي مثاله أن يقول الحنفى
 في العاصى بسفره الى آخره ولا يحنى على من له أدنى عقل ان الذى فسر الشارح المحقق ببيان
 الغاء الوصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه هو الكسر في كلام المصنف وان
 الذى مثل له هو بالمثال المدكور هو الكسر في كلام ابن الحاجب وانه مخالف للكسر الذى في
 كلام المصنف وكل ذلك في غاية الوضوح من عبارة الشارح المحقق بحيث لا خفاء فيه الاعلى
 من انطفاة بصيرته وعيت سريره فكيف مع ذلك يدعى من له أدنى عقل ان المثال يناقض
 ما قاله وكيف يتوهم ان التمثيل على أحد الاصطلاحين يناقض الاصطلاح الآخر وما أكثر
 مفاسد قلة التأمل والله الموفق وما نقلته من عبارته هو لفظه بحروفه وفيه ما يحتاج في تصحيحه
 الى التكلف فليأمل (قوله وصرح بقاده ليعلق به الجار والجور) قال الكمال بوجه
 انه لو لم يذكروه لم يكن للجار والجور رتبة متعلق وليس كذلك بل لو قال ومنه الكسر على الصحيح
 المعنى من القوادح الكسر رتبة قوله على الصحيح بمتعلق منه المقدرا رأى الكسر معدود من
 القوادح على الصحيح نعم لو لم يذكروه اتوهم ان قوله على الصحيح بمتعلق بالكسر بمعنى ان في تفسير
 الكسر خلافا وان عدمه من القوادح مبنى على الصحيح في تفسيره انتهى (أقول) وأيضا فمتعلق
 على الصحيح بمتعلق فيها المقدر يقتضى كون الخلاف في معدوديته من القوادح مع ان الخلاف
 ليس في ذلك بل انما وقع بطريق القصد في كونه قادحا وان كان من لازم ذلك الاختلاف في
 معدوديته منها وفرق كبير بين ما هو محل الخلاف بطريق القصد وبين ما هو محل الخلاف
 بطريق اللزوم ففي زيادة لفظ قاده افادة نصب الخلاف فيما هو محل بطريق القصد وتخلص من
 نصبه فيما هو محل بطريق اللزوم لا بطريق القصد فقوله ليعلق به الجار والجور رتبة متعلق به
 على وجه مطابق للمقصود بالذات لا لخل فيه ولا إيهام كما هو الاصل والظاهر في بيان المتعلق
 وهذا وجه بالغ في الحسن لا غبار عليه ولا عبرة بما يأم بضمحل بادنى نظر في المعنى فبالأن
 توهم من كلام الكمال أو غيره ان عليه شيئا (قوله المعلوم من ذكر مقابله) قال شيخ الاسلام
 بالرفع صفة لقوله أو لامع ابداله انتهى (أقول) فليأمل وجه الرفع فان المتبادر متعلق قوله امامع
 ابداله الخ بقوله اسقاط وذلك لا يوافق الرفع (قوله وهو) أي العكس قال شيخ الاسلام
 فيه مع ما قبله شبه استخدام لا يحنى انتهى (وأقول) كان وجه تعبيره بشبه الاستخدام
 لا بالاستخدام ان الضمير للعكس وهو ليس المحكوم عليه بمن ابل ذلك مضاف محذوف أي
 تخلف ويمكن ان يقال ان لفظ العكس ليس على حذف المضاف بل هو مستعمل في تخلف
 العكس مجازا للتعليق بينهما فيكون ذلك استخداما حقيقة (قوله وهو انتفاء الحكم لانتفاء
 العلة) أقول يجوز ان يريد الانتفاء الانتفاء في الجملة أي أعم من الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء
 للانتفاء في بعض الصور فقط فيكون قوله فان ثبت مقابله الى آخره تفصيلا وتقسيمه الى قسميه
 أعنى الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء للانتفاء في بعض الصور وبيان ذلك ان المراد بالمقابل

ما يسمى بالطرد وهو مخصوص بالثبوت للثبوت أبدا قال في فان ثبت الطرد الذي من لازم ثبوته
 ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا لانه اذا كان الثبوت للثبوت أبدا لزم ان يكون الانتفاء
 للانتفاء أبدا كان الانتفاء للانتفاء أبدا في العكسية من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله
 وهو أعني مقابله الذي لم يثبت الثبوت للثبوت أبدا وعدم ثبوت هذا المقابل من صور حقيقة
 الثبوت مع انتفاء العلة في بعض الصور وذلك الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله المذكور
 المتحقق في الصور المذكورة هو الانتفاء للانتقاء في بعض الصور فاصل الكلام ان العكس هو
 الانتقاء للانتقاء في الجملة وهو قسمان أحدهما ما ثبت مقابله المسمى بالطرد وهو الثبوت للثبوت
 أبدا ومن لازم ثبوت المقابل المذكور ان يكون الانتقاء للانتقاء أبدا والثاني ما لم يثبت مقابله
 المسمى بالطرد ومن لازم عدم ثبوته ان يكون الانتقاء للانتقاء في بعض الصور فقط وان القسم
 الاول أبدا في العكسية من القسم الثاني لان العكسية باعتبار كون الانتقاء للانتقاء اذا كان
 الانتقاء للانتقاء أبدا كان أزدي في معنى الانتقاء للانتقاء الذي هو مدار العكسية فكانت
 عكسية أبدا وقد خرج من ذلك ان الثبوت للثبوت أبدا المسمى بالطرد يقابل الانتقاء للانتقاء
 سواء كان ذلك أبدا أو في بعض الصور لانه يناقض كلامه ما ويرفعه لكنه لا يتصور حقيقة بان يتحقق
 التساوي في جانب الثبوت الا للانتقاء للانتقاء أبدا اذ لو لم يكن كذلك بان ثبت الحكم في بعض
 الصور مع انتقاء العلة لم يكن الثبوت للثبوت أبدا وهذا لا يضر في جعله مقابلا لكل منهما
 فتأمل (فان قلت) لانسلم انه لو لم يكن كذلك لم يكن الثبوت للثبوت لجواز ان يكون الثبوت
 للثبوت وعند انتقائه أيضا العلة أخرى (قلت) هو كذلك لكن الكلام اذا لم يكن الاغلة أو
 باعتبار جنس العلة الشامل للعدد فائتأمل (قوله قابض في العكسية مما لم يثبت الحكم للثبوت
 مقابله) فيه كلامان الاول المذكور اني فانه اعترض ما صرح به هذا الكلام من جعل الابلغة
 في العكسية بعد جعله هو اياها في صلاحية الوصف للعلة حيث قال فان ثبت وجود الحكم عند
 وجود الوصف فيكون الوصف طردا أيضا كما كان منعكسا كان ذلك أبدا في صلاحية الوصف
 علة لتلازمه مع الحكم وجودا وعدمه وقبل معنى قوله أبدا في العكسية وقد بان في عكس
 المقصود لان الطرد ثبوت الحكم للثبوت الوصف كما ان العكس انتقائه الانتقاء الوصف فكل
 منهما ما بين للاخر فكيف يكون مقوله انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا فساد
 التصور مع مزيد الثبوت اذ لا يخفى على من رزق أدنى فهم صحيح ان ما قاله الشارح المحقق هو
 المفهوم من عبارة المصنف واللائق به الان كلامه في بيان معنى نفس العكس واقسامه ليرتب
 على ذلك بيان انتقائه فادح لا في بيان صلاحية الوصف للعلة واما احتجاجة على قرينه بقوله
 لان الطرد الخ فهو أدل دليل على ما قلنا من فساد تصوره ومزيد ثبوته وذلك لان مباينة الطرد
 للعكس لا تنافي تقويته اياه لانهم ما تقابلان فكما قويت المباينة بينهما قويت المقابلة ولذلك
 شبه بالمباينة فانها كلية وجوئية ولا يخفى ان الكلية أبدا في الجزئية فكذا هنا اذا ثبت الطرد
 كان الانتقاء في العكس أقوى لانه بالنسبة لجميع الصور واذا لم يثبت كان بالنسبة لبعض الصور
 والانتقاء بالنسبة لجميع الصور وأبدا في معنى الانتقاء الذي هو العكس من الانتقاء بالنسبة لبعض
 الصور فايحجب تحقق الطرد بالفسادية العكس مما لا شبهة فيه وثبائهم الا في ذلك كما ترى

الاشارة في الحضر كن يحمل
 الاثقال ويضرب بالمعاول
 فانه لا يترخص (ومنها) أي
 من القوادح (العكس)
 أي تخلفه كما سيأتي (وهو)
 أي العكس (انتقاء الحكم
 لا انتقاء العلة فان ثبت
 مقابله) وهو ثبوت الحكم
 لثبوت العلة أبدا المسمى
 بالطرد (قابض) في العكسية
 مما لم يثبت الحكم للثبوت
 مقابله بان ثبت الحكم مع
 انتقاء العلة في بعض الصور
 لانه في الاول عكس لجميع
 الصور وفي الثاني لبعضها

بحققة لان العكسية مقابل الطردية فكما عنت الطردية عنت العكسية فهذا المبدأين مهمات
 مباينة عنت مباينة الاخر فتم عكسية لانهما باعتبار مباينة له فليكن تأمل ذلك فانه صحيح
 ظاهر لكن لما عقل الكوراني عنه وقع في العكس وتوهم ان هذه المباينة متناقضة لتلك التقوية
 ولم يدرك ان الحقيقة لها فقال ما قال مما هو غلط فاحش وهم يحسبون انهم يحسنون حسنا
 والثاني اشبهنا العلامة حيث قال في قوله فأبلغ في العكس الخ ما نصه أي فذلك الانتفاء
 للانتفاء الثابت ومقابل الذي هو الثبوت للثبوت أبلغ أي من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت
 بمقابلته المذكور أي الثبوت للثبوت وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها
 فالحسنة الشارح من قوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة بعكس الصواب على ان ما قاله
 هو تخلف العكس كما يفسره به آنفا لا بعكس غير أبلغ فليكن تأمل فان قلت وما زعمته الصواب هو
 النقص أي تخلف الحكم عن العلة وقدمتانه فادح قلت هو قادح في العلية لاني حقيقة العكس
 الذي كلامنا فيه انتهى (وأقول) يرحم الله شيخنا فلقد بالغ في هذا الكلام بما هو مبني على غير
 أساس صحيح بل على السهو والفساد والاشتباه القبيح كما ستعلم بحيث لا يمتري فيه فاما قوله
 وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها فلا استقامة له قطعا اذ لا يخفى على
 عاقل فاضل ان ثبوت الحكم لثبوت علمه مركب من ثبوت الحكم وثبوت علمه وكون
 الثبوت الاول لاجل الثبوت الثاني وان انتفاء المركب يتحقق بانتفاء كل واحد من اجزائه كما
 يتحقق بانتفاء جميعها فثبوت الحكم لثبوت علمه كما يتحقق انتفاء وانتفاء الحكم مع ثبوتها
 يتحقق أيضا قطعا بعكس ذلك وهو ثبوت الحكم مع انتفاء وانتفاء الحكم والعلة جميعا بل
 و بثبوت الحكم وثبوت العلة اذ لم يكن الثبوت الاول لاجل الثبوت الثاني ان تصور ذلك
 وحينئذ نقول الشيخ وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها ان اراد به ان
 الانتفاء الاول مختص في هذا الانتفاء فهو باطل يقينا لانه لا يتحقق الانتفاء الاول بغير الانتفاء الثاني
 من الاقسام التي بينها التي منها ما ذكره الشارح فتقريريه عليه ما فرعه من قوله فاصنع
 الشارح عكس الصواب باطل يقينا ايضا فهو خلاف الصواب قطعا وان اراد به ان الانتفاء
 الاول يتحقق بالانتفاء الثاني لكن لا يختص به فانه ان اراد مع ذلك انه أيضا يتحقق بما ذكره
 الشارح كان التقرير صحيحا المذكور باطلا قطعا وتجب كما قلنا لانه اذا صدق بكل عماد ذكره وما
 ذكره الشارح لم يقل بمجرد ذلك ان يكون ما ذكره الشارح عكس الصواب دون ما ذكره هو
 وان اراد مع ذلك انه لا يتحقق بما ذكره الشارح فهذا باطل لاشبهه فيه وهذا ان لا يربيعه
 لما بين بما لا مزيد عليه من ان ما ذكره الشارح من جملة تلك الاقسام التي يتحقق بها ذلك
 الانتفاء الاول فيكون تقريره المذكور باطلا أيضا لان التقرير يقع على الباطل باطل وان اراد
 ان ما ذكره الشارح صحيح لكن لا يختص الامر فيه فهذا مناف لبقية كلامه ولعل لونه وسواله
 وجوابه المذكوران وغير منج أن ما صنعه الشارح عكس الصواب فقد بان بما لا مزيد عليه
 عند العقل بطلان ما ذكره الشيخ وان من شأن العقل والاشتباه وان ما ذكره الشارح صحيح قوي
 ملج (فان قلت) لكن قد بين محاورته ان الانتفاء الاول لا يختص بما ذكره الشارح فكيف
 ساغ قصاره عليه وكيف يكون ما ذكره مع ذلك صحيحا قويا ملجيا (قلت) يمكن ان يوجه

اقتضاه عليه بشئ حسن لطيف المتأمل وهو انه لما كان الغرض بيان العكس للتوطئة
 للمقصود هنا من بيان كون تخلفه قادحاً لان المقام لبيان القوادح وكان تخلفه انما يتحقق
 حيث لم يثبت مقابله وكان عدم ثبوت المقابل يتحقق بما ذكره الشارح من وجود الحكم مع
 انتفاء العلة وبما ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم مع وجود العلة وكان هذا الثاني قد بين
 المصنف فيما سبق كونه قادحاً وجعله أول القوادح ناسب الاقتصار هنا على الاول الذي ذكره
 الشارح لان المقصود بيان قادح زائد على ما سبق دفعاً للتكرار ومطابقاً وان كانت ارادة الاعم
 مما سبق لا توجب تكراراً قبيحاً ولهذا اقتصر أيضاً في تفسير تخلف العكس على الاول وأيضاً
 فاقسم الذي ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم عند ثبوتها لا يتأق مع قول المصنف وتخلفه قادح
 عند مانع علقين لان تخلف الحكم عن العلة لا يتقرب على المنع من العلقين عند الشارح كما بينه
 في قول المصنف السابق ومن فروعه التعليل بعلمين حيث بين ان هذا التفرع سهو واما
 منازعة الشيخ فيه فقد سبق ردّها واضحا على أنه يمكن جعل قوله بان على التمثيل فهي بمعنى كأن
 كما هو عادته في كتبه بها العادة شيخ مذهب واما ما عني به مقدمه الرافي والنووي في كتبهما كما هو
 معلوم من استقراء كلامه وكلامه - المن له المقام به فلا يلزم المصنف فيما ذكره ولا يحتاج لبيان
 فكنته فقد انضح كل الاضاح بطلان ما زعمه الشيخ من ان ما منعه الشارح عكس الصواب
 وانه لا منشأ له - هذا الزعم - الا اذ هو والاشتباه واما قوله على ان ما قاله هو تخلف العكس كما
 يفسره به انما لا عكس غيراً بلغ فليأمل فغلط منثوقه عدم التأمل فليت الشيخ امتثل أمره
 بالتأمل وذلك لان الشارح لم يجعل ما قاله تفسيراً للعكس الغير لا يبلغ بل بمقابله الذي هو تخلف
 العكس بعينه كما هو واضح من عبارته لا يشبهه مع أدنى تأمل وكان منشأ هذا الغلط توهمه ان
 قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور تفسير لما في قوله مما لم يثبت
 مقابله الواقعة على العكس الغير لا يبلغ وليس كذلك بل هو تفسير لعدم ثبوت مقابله فهو تفسير
 للنفي في قوله مما لم يثبت مقابله على ان في كلام الشيخ تنافياً لا يخفى لان قوله وانتفاء ثبوت
 الحكم لثبوت علة بانتفاء الحكم عند ثبوتها فاصححه الشارح من قوله بان يثبت الحكم
 مع انتفاء العلة عكس الصواب يقتضي انه جعل قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض
 الصور على انه تفسير للنفي في قوله لم يثبت مقابله لان قوله هو وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علة
 هو انتفاء ثبوت المقابل لان ثبوت الحكم لثبوت علة هو المقابل فتعرضه لبيان نفي المقابل
 على العكس بما ذكره الشارح وترتيبه على ذلك أن ما ذكره الشارح خلاف الصواب يقتضي
 جعل ما ذكره الشارح على انه تفسير لنفي المقابل لكن قوله على ان ما قاله أي الشارح أي
 من قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة هو تخلف العكس لا عكس غيراً بلغ يقتضي انه جعل
 قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة على انه تفسير للعكس غيراً لا يبلغ المعبر عنه
 بما في قوله مما لم يثبت مقابله فقام له واما ما أورده من السؤال لحق لا شبهة فيه وهو من أسباب
 اقتصار الشارح على ما ذكره وتر كمالاً ذكره الشيخ واما ما ذكره من الجواب فبطوله في غاية
 الوضوح لصراحة المقام والسياق صراحة فاطعة في ان المقصود بيان القدح في العامة لا في
 حقيقة العكس بل انما يثبت حقيقة العكس وتوطئة لذلك واذا علمت جميع ذلك فاعجب مما

وقم فيه الشيخ من هذه التشنيعات الباطلة المبينة على تلك الاوهام الفاسدة واشدد يدك
 بهذا الشارح الامام ولا تم ولنك مبالغات الشيخ قائم في غير محلها بل غالها مجرد اوهام
 ومالم يقين لك فساد منها فعليك بالحقايق بما تبين فسادها في الحقيقة على نظام ثم رأيت شيخنا
 الشهاب ذكر ما ذكره مع هذا السؤال والجواب ثم قال مانصه والجواب عن هذا الاعتراض ان
 نقول لاشك ان قول الشارح لم يثبت مقابلة المراد به ابد افعوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة
 تصوير لقوله لم يثبت مقابلة أي ابد الالم يثبت الخ والمعترض يخبره على انه تصوير لما لم
 يثبت والله أعلم انتهى (قوله وشاهده قوله صلى الله عليه وسلم الخ) قال السكوري وفيه نظر
 لان انتفاء الوزر لا انتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال اللهم الا ان يقال مراده ان
 انتفاء الحكم وهو الوزر والاجر لا انتفاء العلة وهي الحرمة والحل وشارح وكلامه لم يعترضوا
 عليه انتهى (وأقول) اعلم اولاً ان مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث على صحة
 ما فهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما بين ذلك الشارح المحقق
 بقوله أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم انتهى ووجه
 الاستشهاد أنه صلى الله عليه وسلم استنتج من ثبوت الوزر في الوطء الحرام انتفاء الوزر في
 الوطء الحلال لا انتفاء عنه التي هي الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي
 الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو الوزر وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر بمصولة
 مع اقتضاء المقام بيانه وانما قد يترتب على انتفاء حرمة الوطء اسؤالهم عن حصول الاجر في
 الوطء الحلال فكانه قال اذا اتقى الوطء الحرام فلا وزر وحيث قد ثبت الاجر والى ذلك اشار
 الشارح المحقق بقوله استنتج الخ فقوله انتفاء في الوطء الحلال بيان لوجه الاستشهاد وان
 استدلاله في الحديث بانتفاء الوطء الحرام على انتفاء الوزر وقوله الصادق بحصول الاجر
 اشارة الى ان الاذن من انتفاء العلة التي هي الوطء الحرام ليس حصول الاجر بل انتفاء الوزر
 وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر به على ما تبين مع ثبوته هنا في الواقع أي بشرطه في كلامه
 اشارة الى استحكال الاستشهاد بانه لا يلزم من انتفاء الحرمة ثبوت الاجر والجواب عنه بانه
 لم يستدل بانتفاء الحرمة على حصول الاجر بل على انتفاء الوزر وانما عبر بالاجر لصدق
 حصول انتفاء الوزر به مع اقتضاء المقام بيانه اذا تقرر ذلك فنقول اما قول السكوري وفيه نظر
 لان انتفاء الوزر لا انتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال فجوابه انه انما يريد لو اراد
 المصنف الاستدلال بانتفاء الحرمة على ثبوت الاجر وليس كذلك كما بيناه نعم لا يخلو
 وجه الاستدلال عن دقة ولذا أشكل عليه وأما قوله اللهم الا أن يقال الخ فاعلم فيه سقما
 فليحذر لي عرف مقصوده منه فان كان مقصوده ما بيناه في توجيه استشهاد المصنف فخر جبا
 بالوفاق والرجوع الى الحق والا فلا حاجة اليه مع ما بيناه وأما قوله وشارح وكلامه
 لم يعترضوا عليه فجوابه اما أولاً فلا محذور في ترك الاعتراض اذا ظهر لهم المحمل الصحيح لكلامه
 وأما ثانياً فكأنهم لم يعترضوا ممنوع فقد أشار بعضهم الى الاعتراض كالعراقي حيث قال
 لم يظهر لي وجه استشهاد المصنف بهذا الحديث انتهى وبعضهم الى الاعتراض والجواب
 كالشارح المحقق حيث قال استنتج الخ وقد بيناه فيما سبق فقوله وشارح وكلامه

(وشاهده) أي العكس في
 صحة الاستدلال به أي
 بانتفاء العلة على انتفاء
 الحكم (قوله صلى الله عليه
 وسلم) بعض أصحابه (أما رأيت
 لوضوحها في حرام كان
 عليه وزر) فكانتم قالوا
 نعم فقال

(فذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر في جواب) قولهم (أياق أخذنا شهوته وله فيها اجر) أي الداعي اليه قوله في تعديد وجوه البر في بضع أحدكم صدقة ١٣٤ الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الوطء الحرام اتقائه

في الوطء الحلال الصادق بحصول الابحار حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام إلى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الثاني في الكتاب الخامس وبإدراك المصنف بإفادته هنا مع العكس وإن كان المبحث في القدر بخلافه كما قال (وتخلفه) أي العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة (قادر) فيها (عند مانع علة) بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الأخرى (وأنه في اتقائه) أي اتقاء الحكم في قوانين المتقدم اتقاء الحكم لاتقاء العلة (اتقاء العلم أو الظن به) لاتقاءه في نفسه (أذ لا يلزم من عدم الدليل الذي من جملة العلة) عدم المدلول (للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفي العلم به) ومنها أي من القواعد (عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه) للحكم (ومن ثم) أي من هنا وهو تنقي المناسبة فيه أي من أجل ذلك (اختص بقياس المعنى) لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا

لم يعترضوا عليه منشؤه قلة الاطلاع والتأمل فلا طالع على كلام البعض ولا تنبيه لما أشار إليه البعض الثاني لما فيه من الدقة المحتاجة إلى اطفاف التصور وحسن التفكير (قوله فكذلك اذا وضعها في الحلال) أي مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع في الحرام ثبوت الحل أيضا الصادق بثبوت الابحار ثبوت الوضع في الحلال في أن كلاً ترتيباً على ما يناسبه (قوله ومنها أي من القواعد عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه) وأقول قد يستشكل ذلك في القسم الثاني فإنه لم يظهر فيه القدر بعدم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العبد فيه بقوله القسم الثاني وهو أن يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الأصل مثاله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرفق فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعتبر كونه غير مرفق وإن ناسب في الصحة فلا تأثير له في مصلته الطير لأن العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرفق وغير المرفق فيه انتهى ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل (قوله وبالمستنبطة) خرجت المنصوصة في قياس المعنى لأن قياس المعنى شامل للمنصوصة والمستنبطة (قوله بناء على جواز التعليل بعلة) اعترضه الكوراني وغيره فأما الكوراني فقال وهذا ليس مبنياً على جواز التعليل بعلة كما توهمه بعضهم اذ مع المعارضة لأصله أصلاً واذ ربحت علة المستدل أو المعارض كانت هي العلة انتهى وأما الكمال وشيخ الاسلام فقال لا مانع من واللفظ للأول قوله بناء على جواز التعليل بعلة من متعلق به وله معارضة وحاصله أن قبول هذه المعارضة وعدها من القواعد مبنية على جواز التعليل بعلة من وهو سهل وانقلب على الشارح والصواب كافي الأحكام والمناهج أن عدم التأثير في الأصل قادر أن يمنعنا التعليل بعلة من غير قادر أن يجوزنا انتهى وأما شبه العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فقال بعد ما بين أن هذا إشارة إلى أن المعارض هنا غير مناف وأنه وصف المستدل علاناً مع ما نضاه لكن لا يخفى على ذي لب أن ذلك مناف لعد المعارضة به من القواعد انتهى (وأقول) لك أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو المماثلة لعد ذلك من القواعد ممنوع ومجرد مخالفة ما في الأحكام والمناهج لا يقتضي ذلك بل الجزم به بمجرد الاستناد إلى ما فيه سهو وذلك لتأني القدر بإبداء غير ما عاين به وإن جوزنا التعليل بعلة من لأنه حقيق كما يحتمل استتقلال كل من وصف المستدل والوصف الذي أبداه المعارض بالعلة بحيث يمكن أن يكون الوصف المبدى هو العلة دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة حتى تكون العلة مجموع الوصفين ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لأن الحكم بكونه علة مستقلة مع احتمال كون العلة هي الوصف المبدى دونه أو مجموعهما فتحكم لا وجه للمصير إليه وهذا توجيه صحيح لا يسوغ معه التأمل منصف الجزم بالسهو أو الوهم ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الرد على ما في الأحكام والمناهج ومن وافقهما ومنع ما قاله من بناء القدر على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضاً (فان قلت) كان عليه أن يعمم وإن يفرع القدر على المنع أيضاً (قلت) يحتمل أن اقتصره على البناء على الجواز لأنه المختار عنده وفقاً للجمهور كما تقدم أو بما علة في الرد على المنع كورين حتى كان القدر مخصوصاً بغير ما قالوه أو لأن البناء على المنع مفهوم بالاولى (لا يقال) ما ذكرته من

بأن فيه (وبالمستنبطة المختلف فيها) فلا يأتى في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الأول عدم حصول التأثير (في الوصف بكونه طردياً) كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أناهم كالغرب فعدم التقصر في عدم تقديم

بأن فيه (وهو أربعة) القسم الأول عدم حصول التأثير (في الوصف بكونه طردياً) كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أناهم كالغرب فعدم التقصر في عدم تقديم

الأذان طردى لامناسبة فيه ولا شبهة وعدم التقديم وجودها بقصر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علمية الوصف
(و) الثاني عدم التأثير (في الأصل) بأبداء علمه لحكمه (مثل) أن يقال في بيع ١٢٥ الغائب (مبيع غير مرقى فلا يصح

كالطير في الهواء فيقول)
المعترض (لا أثر لكونه غير
مرقى) في الأصل (فان
العجز عن التسليم) فيه
(كاف) في عدم الصحة
وعدمها وجود مع الرؤية
(وحاصله معارضة في
الأصل) بأبداء غير ما عال به
بناء على جواز التعليل
باعتين (و) الثالث عدم
التأثير (في الحكم وهو
أضرب) ثلاثة (لأنه إما
أن لا يكون لذكره) أي
الوصف الذي اشتمل عليه
العله (قائده كقوله) أي
الخصوم الخفية (في
المرتدين) المتعلقين بالنافي
دار الحرب حيث استدلو
على نفي الضمان عنهم في ذلك
بقوله (مشاركون ألقوا
مالا في دار الحرب فلا
ضمان عليهم كالحربي)
المتلف مالنا (ودار الحرب
عندهم) أي الخصوم
(طردى فلا قائده لذكره
اذن أو جب الضمان) من
العلماء في أقاليم المرتد مال
المسلم كالشافعية (أوجبوه
وان لم يكن) أي الاتلاف
(في دار الحرب وكذا من
تقاه) منهم في ذلك كالحنفية
تقاه وان لم يكن الاتلاف في
دار الحرب أي سواء كان
في دار الحرب أم في دار
الاسلام في الشيعين
والمناصب لقوله عندهم

حصول القدر بمجرد احتمال استتلال الوصف المبدى أو جزئيته يتأني قول المصنف السابق
في محبت المعارضة ان للمستدل دفعها بمطالبة المعترض بالتأثير أو الشبه بالمعارض به ان لم يكن
دليل المستدل سيرا اذ لو كفي مجرد الاحتمال لم يكن لجواز المطالبة بما ذكر معنى وقول
الشارح هناك بخلاف السبب فمجرد الاحتمال قاذح فيه دلالاته على أن مجرد الاحتمال غير
قاذح في المناصب والشبه (لانا نقول) كلامنا في ابداء وصف صالح للعلية كأن يبين مناسبتها مع
احتمال علمية وعدمها فيسوجه القدر بمجرد ذلك الاحتمال وأما ما ذكر من المطالبة فهي اذالم
يبين ما يتوقف علمية عليه فلامستدل بمطالبة بيانه على التخصيص المذكور فأين أحدهما من
الآخر ثم رأيت ما تقدم في محبت المعارض من قول الشارح في كل منهما ما يحتاج في ثبوت
مدعاه من أحد الوصفين الى ترجحه على الآخر واطلاقه موافق لما هنا وما ذكرناه هناك في
توجيه تقرير شيخنا العلامة على اشتراط انتفاء المعارض نقلا عن المصنف وغيره مما يخالف
ما ذكره الشارح هنا الا أن يكون الشارح مخالفا للمصنف فليراجع ما ذكرناه هناك على انه
لوسلم ما في الاحكام والمنهاج أمكن حل كلامه عليه بناء على ان معنى قوله بناء على جواز التعليل
باعتين بناء على تلك المعارضة ردًا وقبولًا على ذلك الجواز انتفاء وثبوت أي ردًا للمعارضة بناء على
انتفاء الجواز وقبولها بناء على ثبوتها غاية الامر ان العبارة قوه خلاف ذلك فتعود المناقشة
لنظمية وأمرها حين جرت العادة بالمساهلة فيه فليستأمل (قوله اذن أو جب الضمان أوجبه
وان لم يكن في دار الحرب) أقول قد تستشكل المبالغة فيه بقوله وان لم يكن في دار الحرب
لان ما قبل هذه المبالغة وهو كونه في دار الحرب ليس اولى بالحكم وهو الضمان منها بل الامر
بالمعكس الا أن يجاب بأنه تسامح في ذلك لتكون المبالغة في محابها فيما أحاله عليه بقوله وكذا
من نقاه الذي هو المقصود بالذات فليستأمل (قوله لتقدمه على النفي) قال شيخنا العلامة فيه نظر
الى آخر كلامه (وأقول) قد سبق جوابه في الكلام على قول الشارح لتقدمه طبعًا في شرح
قول المصنف ودعوى صورة معينة أو بهيمة الخ ومنه قول مولانا حنفي مائنه ولذا اشتهر ان
نصورا السلب فرع نصورا لايجاب انتهى فقول الشارح لتقدمه على النفي أي في التصور وهو
حينئذ موافق لهذه العبارة التي ذكرها هذا الامام اشتهارها عنهم فان كان في ذلك نزاع فهو معهم
لامع الشارح لانه لم يزد على التوجيه بما اقترره ورأوه على انه يحتمل انه أراد بالتقدم المتقدم
الرتبي بالشرف ولا غبار على ذلك اذلا شبهة في أشرفية الاثبات (قوله كقول معتبر العدد الخ)
أقول لا ينافي اعتبار العدد في الأصل انه يكفي سبع رميات ولو بمجرد واحد فاللازم تعدد الرمي
لا المرمى لانه في الفرع كذلك اذ لو مسح بمجرد واحد ثلاث مسحات كفي بشرطه فاللازم
فيه تعدد المسح لا المسوح به (قوله فان لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بمحلها)
أقول فيه أمران * الاول ان هذه العبارة تشهر بخلاف في الاعتقاد لانه لم يعترض لاصله ولا
لراجع منه نعم يمكن أن يستفاد ترجيح عدم الاعتقاد من اطلاق عدمه من القوادح عدم التأثير
مع الاقتصار على ترجيح الاعتقاد في الرابع كما أفاده قوله فيه والاصح جواره * والثاني
ان الذي يظهر أن المراد بمحلها هو العلة المشتبه علمها كقولنا في المثال السابق عبادة متعلقة
بالاجبار لم يتقدمها معصية وان معنى الكلام ان عدم الاعتقاد فيحقق بصحة الاعتراض

شق النفي كما اقتصر عليه غيره وزاد هوشق الاثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدمه على النفي (فيرجع) الاعتراض في ذلك (الى)
القسم (الاول لانه) أي المعترض (يطالب) المستدل (ب) تأثير (كونه) أي الاتلاف (في دار الحرب أو يكون له) أي لذكر الوصف

المستدل عليه العلة (فائدة ضرورية) كقول معتبر العدد في الاستحجار بالاجار عبادة متعلقة بالاجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها
العدد كالجار فقول لم يتقدمها معصية ١٣٦ عدم التأثير في الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره (لا يفتقر) ما عمل

بالولم يذكر فيه (بالرجم)
للمعصية فانه عبادة متعلقة
بالاجار ولم يعتبر فيها العدد
(أو غير ضرورية فان لم
تفتقر الضرورية) بان صح
الاعتراض بمحلها (لم تفتقر
هذه) بطريق الاولى (والا
فتقد) أي وان اعتبرت
الضرورية فقبل يفتقر
غيرها أيضا وقيل لا (مثاله
الجمعة صلاة مفروضة فلم
تفتقر) في اقامتها (الى
اذن الامام) الاعظم
(كان ظهرا فان مفروضة حشو
اذل وحذف) مما عمل به (لم
يقتض) أي الباقي منه
(بشي لكن ذكر لتقريب
الفرع من الاصل بتقوية
الشبه بينهما اذ الفرض
بالفرض أشبه) به من غيره
(الرابع) عدم التأثير (في
الفرع مثل) أن يقال في
تزوج المرأة نفسها (زوجت
نفسها بغير كف ولا يصح كما
لوزوجت) بالبناء للمفعول
أي زوجها الولي بغير كف
(وهو) أي الرابع (كالناني
اذلا أثر) في مثاله (للتقييد
بغير الكف) فان المدعى
ان تزويجها نفسها لا يصح
مطلقا كما لا أثر للتقييد في
مثال الثاني بكونه غير
مرتق وان كان نفي الامر
هنا بالنسبة الى الفرع
وهنا بالنسبة الى الاصل
(ويرجع) هذا الى المناقشة

بالحل وذلك لان الاعتراض اذا اعترض على المستدل بهذه العلة باعتبار انها غير مؤثرة مع ان
عدم تأثيرها باعتبار هذا الوصف المشقة عليه الضروري الذي ذكر كان ذلك متضمنا لعدم اعتقار
ذلك الوصف الضروري اذ لو اعتقر لم يصح الاعتراض لان الاعتراض انما نشأ من عدم تأثير
هذا الوصف فلو اعتقر لم يقع موضع للاعتراض فالباقي في قوله بمحلها اما اللبسية أي الاعتراض
بسبب المحل لكونه غير مؤثر او للتمدية أي اعترض بالمحل أي أورده اعتراضا بان أورده غير
مؤثر فلا يصح التعليل به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بمحلها هو عبادة متعلقة بالاجار
اد هو محل التقييد بذلك الوصف الضروري انتهى فليست أم (قوله لكن ذكر لتقريب الفرع
الخ) أقول هو بيان لفائدة هذه الزيادة وتقوية المشابهة لا تنافي في التأثير عنها فان قياس الشبه
لا مناسبة فيه أي بالذات ولا مطلقا على قول مع حصول المشابهة (قوله به من غيره) قال
شيخنا الشهاب هذا بناء منه على ان بالفرض ليس متعلقا بشبه وأن المعنى اذ الفرض بالقياس
الى الفرض أو مع الفرض ويجوز أن يكون متعلقا بأشبه بل هو الظاهر والتقدير اذ الفرض
أشبه بالفرض وبينما يقال منه بغيره بدل به من غيره انتهى (قوله وهو كالناني) أقول لكن
بينما فرق من وجهين الاول ان انتفاء المناسبة هناك في نفس الوصف وهذا متفق المناسبة
عنه في الحقيقة بل هي ثابتة فيه لكن بين أن المناسبة في أعم منه فخصوصه لا يختص بالمناسبة
بل هو من أفراد ذي المناسبة وهو الأعم كزوجيها نفسها في المثال والثاني ان المدعى عدم
مناسبتها هنا جو الوصف وهناك كل الوصف فالمدعى المصنف هنا عدم القدر بخلافه في
الثاني ولما كان بينهما هذان الفرقان جعلهما من نوعين لا نوعا واحدا (قوله ويرجع هذا الى
المناقشة في الفرض الخ) لا يقال ما الفرق بين هذا وبين الثاني وهذا كان مرجع الثاني
أيضا الى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض الصور بالحاج فيكون الاصح الجواز فيه
كما هو حاصل كلام المصنف في هذا الرابع وعلاوه بأنه قد لا يساعد الدليل في كل الصور أو لا
يقدر على دفع الاعتراض في بعضها فليس يتقيد بالفرض غرضا صحيحا وهذا المعنى يمكن جريانه
في الثاني وغاية ما في الباب ان التخصيص في الرابع في صور الفرع وفي الثاني في صور الاصل
وهذا لا يظهر به الفرق بينهما لا نأقول الفرق بينهما مظاهر فانه هنا وقع التقييد في الفرع
الأتري انه وقع التقييد في المثال بغير الكف وتخصيص بعض وهناك لم يقع تقييد في الاصل
الأتري في المثال لم يقيد الطير في الهواء بكونه غير مرتق نعم لو وقع التقييد هنا كان قبدي
المثال بكونه غير مرتق فهل يجري فيه ما قيل هنا وبينما لم يذكر فيه أيضا محل نظر (قوله
والاصح جوازه وثالثها بشرط البناء الخ) أقول قضيته جواز بناء غير محل الفرض عليه
كأن يقاس عليه بجماع وفيه اشكال لان ذلك الجامع ان لم يكن هو الجامع بين محل الفرض
والاصل لم ينقد القياس لعدم وجوده له حكم الاصل في الفرع وان كان هو الجامع بينهما
لم يحتج الى القياس على محل الفرض لا يمكن القياس على نفس الاصل بل لا يصح القياس لان
شرط الاصل ثبوت حكمه بغير القياس كما تقدم (لا يقال) يجوز القياس على محل الفرض للشبه
لان شرط قياس الشبه تعذر قياس المعنى كما تقدم اللهم الا أن يستثنى هذا من اشتراط ثبوت
حكم الاصل بغير القياس أو يفرع على ما تقدمه المصنف من جواز القياس على الفرع عند

في الفرض وهو) أي الفرض (تخصيص بعض صور النزاع بالحاج) كما فعل في المثال المذكور اذ المدعى فيه منع تزويج ظهور
المرأة نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كف (والاصح جوازه) أي الفرض مطلقا وقيل لا (وثالثها) يجوز (بشرط البناء

ظهور الفائدة وان رده الشارح كما تقدم الا ان ذلك اختصار للمصنف وهذا القول الذي صححه
 هنا منقول عن غيره فيبعد حينئذ هذا التفسير (قوله في المسئلة المتنازع فيها) قال السكال
 احتراز عن دعوى المعارض ان ما استدلل به المستدل عليه لاه في مسئلة أخرى لا في المسئلة
 المتنازع فيها اه (وأقول) قضية قوله احتراز الخ ان قول المصنف في المسئلة قبل في قوله عليه
 المذكور بعده وينبغي أن يكون قيداً أيضاً في قوله استدلل به احترازاً عما استدلل به في مسئلة
 أخرى اذا ادعى المعارض انه عليه في هذه المسئلة المتنازع فيها فان الظاهر ان هذا أيضاً ليس
 من القلب والحاصل انه متعلق في المعنى بكل منهما وما في اللفظ فيجوز أن يتعلق بهما أيضاً على
 وجه التنازع ويجوز أن يتعلق باستدلل كما هو ظاهر المتن والشرح ويستغنى عن تقييده عليه
 بتبادر المراد فان المتبادر من قوله عليه انه عليه في تلك المسئلة (قوله على ذلك الوجه) فيه
 أمران * الاول قال السكال احتراز عن دعوى المعارض ان ما استدلل به في تلك المسئلة عليه
 لكن على غير ذلك الوجه الذي استدلل به الخ وقضية انه متعلق بقوله استدلل به وهو المتبادر من
 المتن بمعنى انه حال من الهاء في به العائدة على ما ويجوز أن يتعلق به عليه بمعنى انه حال من الضمير
 المستتر فيه العائد على ما والمختار عنه واحد على التقديرين * والثاني قال شيخ الاسلام لم أره أعني
 تقييده بقوله على ذلك الوجه لغيره ولا حاجة اليه فقول بعضهم انه احتراز عما اذا كان بغير ذلك
 الوجه كأن يكون استدلال المستدل على المسئلة بطريق الحقيقة واستدلال المعارض عليها
 بطريق المجاز قبل ذلك لا يسمى قلباً مروداً ويرد مثاله المذكور أيضاً بما مثل هو به كغيره للقلب
 من الخبر الا في اذا استدلل استدلل به من جهة الحقيقة والمعارض استدلل به من جهة المجاز اه
 (وأقول) أما قوله ولا حاجة اليه فيحتمل ان وجهه انه لا يصدق ما استدلل به المستدل الا اذا
 كان على ذلك الوجه اذ لو غير عن ذلك الوجه لم يصدق انه ما استدلل به المستدل بل هو دليل آخر
 فلا حاجة الى ذلك التقييد وعلى هذا فقد يجاب بأنه لدفع توهم شمول ما لو تصرف المعارض
 في دليل المستدل بنحو ضم مقدمة أخرى اليه بحيث صار بواسطة هذا التصرف دال على
 المستدل لاه فان هذا ليس من القلب كما هو ظاهر مع انه يصدق على الدليل مع ذلك التصرف
 انه دليل المستدل في الجملة او يتوهم صدق ذلك عليه لكن رده قول البعض المذكور قبل هذا
 لا يسمى قلباً يقتضي انه يرى انه يسمى قلباً وان وجهه عدم الحاجة اليه عدم صحة الاحتراز وعلى
 هذا فكان قياس ذلك أن يبدل قوله ولا حاجة اليه بقوله ولا يصح قلباً تأمل وأما قوله فقول
 بعضهم فيريد السكال في حاشيته وعبارته في بعض نسخها وقوله على ذلك الوجه احتراز عن
 دعوى المعارض ان ما استدلل به في تلك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه الذي استدلل به كأن
 يكون استدلال المستدل بطريق الحقيقة واستدلال المعارض بطريق المجاز اه وفي بعضها
 بدل قوله كأن يكون الخ بأن لم يغير فيه نظم الدليل وان كان حمل على معنى آخر غير ما أراد
 المستدل اه اي كأن جعله المستدل على الحقيقة والمعارض على المجاز كما في حديث توريث
 الخلال الا في فالتسخنات بمعنى واحد وكلتا هما مخالفة لتمثيله بعد ذلك للقلب بخبر الخلال حيث
 قال ومثاله اي القلب من النصوص استدلال الخلفي في توريث الخلال بحديث الخلال وارث من
 لا وارث له فقول المعارض هذا يدل عليك لالا اذ معناه في توريث الخلال بطريق المبالغة اي

أي بناء على محل الفرض عليه
 كأن يقياس عليه بجامع أو
 يقال ثبت الحكم في بعض
 الصور فثبت في باقيها اذ
 لا فائز بالفرق وقد قال به
 الخليفة في المثال المذكور
 حيث جوزوا تزويجها
 تقسم امن كفت (ومنها)
 أي من القوادح (القلب
 وهو دعوى) المعارض
 (ان ما استدلل به) المستدل
 (في المسئلة) المتنازع فيها
 (على ذلك الوجه) في كيفية
 الاستدلال (عليه) اي على
 المستدل

الخلال لا يرث كما تقول الجوع زاد من لازادله والصبر حيلة من لا حيلة له اي ليس الجوع زادا
 ولا الصبر حيلة (فان قيل) هذا المثال لا مطابقة فيه لتعريف القلب لان المستدل استدل بالمعنى
 الحقيقي للحديث والقلب اعتبر بمعنى مجازيا فليس قلبه على الوجه الذي استدل به المستدل
 (قلنا) المراد بكونه على ذلك الوجه ان نظم الدليل لم يغير فيه انما حله القلب على معنى آخر حقيقة
 كان او مجازيا فالمثال مطابق للتعريف اه نعم نقل الصفي الهندي الاتفاق على ان مثل هذا
 لا يسمى قلبا فقال قيل هو أي القلب عبارة عن بيان ان ما ذكر المستدل يدل عليه وينبغي أن يزداد
 عليه في تلك المسئلة بعينها وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم واللام يكن مانعا اذ يدخل تحته ما يدل
 عليه في غير المسئلة التي هو استدل به عليها أو في تلك المسئلة بعينها لكن على غير ذلك الوجه
 مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمستدل يستدل به عليه في تلك المسئلة
 بطريق التجوز فان ذلك لا يسمى قلبا وفاقا اه وهذا يصح ما قاله السكال أولا ويدفع رد شيخ
 الاسلام عليه كما يدفع ما ذكره السكال ثانيا من التمثيل المذكور ويثبت الاحتياج لقول المصنف
 على ذلك الوجه والله أعلم (قوله ان صح) أقول فيه أمور * الاول قال السكال هو من كلام
 المعترض اه (قلت) وفيه نظر لان الظاهر ان صدور ذلك من المعترض غير لازم ويوافق ذلك
 الامثلة المذكورة في كلام المصنف حيث لا ذكر لهذا اللفظ فيها ووجهها على النقصان بعدد وما
 المانع أن يكون ذلك من كلام المصنف على لسان حال المعترض فلا يلزم صدوره من المعترض
 بالفعل بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالفعل فليست أمثلة * والثاني قال شيخ الاسلام انه من تمة
 الحد اذ لو لم يصح لم يكن صحيح المذهب المعترض ولا مبطلا المذهب المستدل وليس كذلك كما
 سيأتي اه (قلت) أما كونه من تمة الحد فيدل عليه قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر
 في الحد قوله ان صح فانه يدل على انه مذكور فيه على الاول ومن لازم ذكره فيه انه من تمة والا
 لم يكن مذكورا فيه وحاصل ذلك بناء على ما تقدم من أن هذا القيد من كلام المصنف على لسان
 حال المعترض انه يعتبر في مفهوم القلب تقدير المعترض الصحة وتجوزها وفيه نظر لان الظاهر
 ان القطع بالصحة لا ينافي القلب فيش كل اعتبار التقدير المذكور في مفهومه فان اجيب
 بأن التقدير لا ينافي القطع بالصحة اذ المقطوع به ~~يكون~~ اعتبار تقديره ففيه نظر لان
 التقدير غير لازم اذ قد يكون القلب قاطعا بالصحة غير ملاحظ تقديرها واعتبار فرض التقدير
 مع اتفائه مما لا وجه له ولا حاجة اليه فكان الوجه اعتبار الاعم من اعتقاد الصحة الشامل
 للقطع بها ومن تقديرها اللهم الا أن يكون هذا القيد باعتبار الغالب ويمكن أن يقال ان فرض
 الصحة باعتبار مقتضى حال المعترض وهذا أعم من أن يقطع بها أولا ومن أن يلاحظ هذا
 الفرض أولا فليست أمثلة وأما استدلاله بقوله اذ لو لم يصح ففيه نظر اذ لا يلزم من كونه خارجا عن
 الحد أن لا يصح حتى يلزم أن لا يكون صحيح المذهب المعترض ولا مبطلا المذهب المستدل وقد
 يجاب بأن هذا انما يريد عليه لو اراد الاستدلال على انه من تمة الحد وان كان هذا هو المبادر من
 عبارته وهو ممنوع وانما أراد الاستدلال على التقييد بالصحة المفهوم من قوله ان صح * والثالث
 قال شيخ الاسلام المراد صحته في الواقع أو عند المعترض ولا ينافيه عدم تسام المعترض له
 كما سيأتي لان معنى عدم التسام طلب الدليل على صحته اه (قلت) وفيه نظر لما تقدم عنه من ان

(لا اله الا الله) ذلك المستدل

اعتبار الصحة لاجل تصحيح مذهب المعترض وابطال مذهب المستدل وبجود صحته في الواقع
 لا عند المعترض الذي دل عليه العطف بالاولا يترتب عليه ذلك فاعل الوجه أن يراد صحته عند
 المعترض سواء أطابق الواقع أم لا والرابع يجب كما هو ظاهر أن يكون المراد صحته في نفسه
 لا ما يتيوهم من صحته من حيث دلالة على مذهب المستدل لأن ذلك ينافي دعواه أنه يدل
 عليه لاله والخامس أنه قد يقال ما ذكره المصنف من أقسام القلب يتوقف على تسليم صحة دليل
 المستدل اذ مع عدم تسليم صحته كيف يتأتى للقلب تصحيح مذهبه أو ابطال مذهب المستدل
 لكن في قول المصنف أن صح وقوله أمكن معه تسليم صحته إشارة إلى أن المعترض قد لا يسلم
 الصحة ويوافق ذلك بل يصرح به قوله لا أتى معارض عند التسليم فادح عند عدمه وحينئذ
 لا يتأتى تلك الاقسام التي حصر كغيره القلب بالمعنى الذي ذكره فيها اذ كيف يتأتى له مع عدم
 تسليم صحة الدليل أن يصح به مذهبه أو ييطل به مذهب المستدل (فان قلت) عدم التسليم غاية
 طلب الدليل وذلك لا ينافي الاقسام المذكورة (قلت) عدم التسليم يقتضي عدم الاعتراف
 بصحة الدليل والافلامعني لمطالبته باثباته الذي هو معنى المنع ومع عدم الاعتراف بصحة لا يتأتى
 الاحتجاج به على صحة مذهبه ولا على ابطال مذهب المستدل ويمكن أن يجاب بأن تلك
 الاقسام مخصوصة بتقدير التسليم اما عند المنع فلا يتأتى شيء منها وحينئذ فالاقسام مطابقة
 لا تنصرف فيها أو بأن المراد التصحيح أو الابطال باعتبار زعم المستدل أو تقدير الصحة وذلك
 لا ينافي منع المعترض الآن ذلك لا يظهر عند التصرح بالمنع فليست أمكن (قوله ومن ثم أمكن
 معه تسليم صحته) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال امكان تسليم الصحة مع
 عدم زيادة ان صح أظهر منه مع زيادتها بل المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ومع عدمها
 تسليمها ثم المتبادر من قوله دعوى أن القلب حقيقة أن يقول المعترض به للمستدل ما استدلت
 به عليك لا أن صح وليس كذلك بل حقيقة القلب أن يستنتج القلب من دليل المستدل
 خلاف حكمه وذلك في المعنى هو الدعوى المذكورة اه (وأقول) أما قوله قد يقال الخ فجوابه
 اما أولا فهو ان هذا البحث بتقدير تسليم مدفوع لانه مما لا يقدر في المطلوب وذلك لان المطلوب
 هو احتمال التعريف في الجملة على الاشارة الى امكان تسليم الصحة وهذه الاشارة حاصلة بهذه
 الزيادة وحصولها بدونها أيضا ولو على وجه أظهر مما لا ينافي ذلك كما لا يخفى (فان قلت) لكن
 يلزم استدراك هذه الزيادة لمصطلح تلك الاشارة بدونها (قلت) اما أولا فهذا سؤال آخر غير
 ما أوردته واما ثانيا فدعوى الاستدراك المنوعة بأن هذه الزيادة معتبرة في مفهوم القلب عند
 المصنف كما يدل عليه ذكرها في الحد ومفهوم قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله
 ان صح وما تقدم عن شيخ الاسلام انه من تمام الحدود وان نظرنا فيها كما تقدم لان هذا سؤال آخر
 وحينئذ فلا استدراك فيها للاحتجاج اليها في تميم الحد عند المصنف مع حصول المطلوب بها من
 الاشارة الى ما ذكره واما ثالثا فلانه لا يخفى ان معنى امكان التسليم المذكور احتمال مع احتمال
 عدمه وهو منع الصحة وحاصله التسليم في الجملة وفي بعض الاحوال والافراد دون بعض كما يدل
 على ذلك قوله معارضة عند التسليم فادح عند عدمه ومقابلته بالقولين بعده وهما كونه تسليم
 للصحة مطاوعا وكونه افسادا مطلقا ولا شبهة في أن تفريع ذلك مع زيادة ان صح أظهر منه مع

(ومن ثم) أي من هنا وهو
 قواني ان صح أي من أجل
 ذلك (أمكن معه) أي مع
 القلب (تسليم صحته) أي
 صحة ما استدلت به (وقيل هو)
 أي القلب (تسليم صحته)
 أي صحة ما استدلت به مطلقا
 سواء كان صحيحا أم لا (وقيل)
 هو (افساد) له (مطلقا) لان
 القلب من حيث جعله على
 المستدل مسلم لصحته وان لم
 يكن صحيحا ومن حيث لم
 يجعله مفسدا وان كان
 صحيحا وعلى كلا القولين
 لا يذكر في الحد قوله ان صح

عدم زيادتهم اعكس ما زعم الشيخ لان تفريع ما يدل على الاحتمال والتردد في العبارة المشعرة
 بالتردد في الصحة أظهر من تفريعه على العبارة التي لا اشعار فيها بالتردد بل يتبادر منها الصحة من
 غير تردد فيها كما لا يخفى فلذا فرع المصنف الامكان على تلك الزيادة لظهور التفريع حينئذ
 وعدم الخفاء فيه لا على عدمها لعدم الظهور ووجود الخفاء حينئذ لتبادر عدم التردد في الصحة
 على ذلك التقدير وهو لا يناسبه التردد في تسليمها كما لا يخفى ومنشأ ما وقع فيه الشيخ ملاحظته
 في جانب المفرع مجرد تسليم الصحة من غير ملاحظة كونه على وجه الامكان المقصود للتردد
 فنغفل عن ملاحظة المفرع بتمامه ولا شك أن تفريع مجرد تسليم الصحة على عدم الزيادة أظهر
 كما قال الا ان هذا ليس تمام المفرع وتفرع تمام المفرع على عدم الزيادة ليس أظهر من
 تفريعه عليها بل الامر بالعكس كما تقرروا اذا علمت ذلك علمت سقوط هذا المبحث (لا يقال) قوله
 المتبادر مع زيادتهم اعدم تسليم الصحة يناه في ما قررته اذ لا اشعار على هذا بالتسليم (لا نقول) بعد
 تسليم كون المتبادر ما ذكر ان اراد به دلالة الزيادة على احتمال الصحة وعدمها الا ان المتبادر
 منها ما ذكره هذا غير مناف لما قلناه لتضمن ذلك قطعا وجود الاشعار المذكور وان اراد به انه
 لا يفهم منها الا عدم الصحة فهو ممنوع منه لا شبهة فيه لما قل فضل عن قاض ككيف وقد
 صرحوا بأن أصل وضع ان استعملها في الامور المحتملة وأما قوله ثم المتبادر الى قوله وليس
 كذلك بل حقيقة الذل الخ فخرابه اما أولا فان اراد بقوله بل حقيقة القلب أن يستفج القالب
 الخ ان هذا حقيقة عند بعضهم فسقوط هذا الاعتراض حينئذ في غاية الظهور اذ لا معنى
 للاعتراض باحد الاصطلاحين على الاخر لاسيما ومن المنه ورائه لا مشاحة في الاصطلاح
 وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء وان اراد ان هذا حقيقة عند الجميع كان ممنوعا بالاشبهة
 فانهم عرفوه بوجوده آخر تفيد ان حقيقة غيره ما ذكر الشيخ قال في المحصول وحقيقة اي القلب
 أن تعاق على العلة المذكورة في قياس نقض الحكم المذكور فيه اه بفعل حقيقة التعليق
 المذكور وتبعه على ذلك غير واحد ولا خفاء في ان مفهوم التعليق المذكور غير مفهوم
 الاستنتاج وقال الاصفهاني في شرحه له قال صاحب الاحكام في تعريفه اي القلب هو بيان
 ان ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه اه وهذا يوافق ما ذكر المصنف وكفى به سندا
 للمصنف من ذلك الامام صاحب الاحكام وقال صاحب الدواقر يد قلب الدليل عبارة عن
 دعوى ان ما ذكره المستدل عليه لاه في تلك المسئلة على ذلك الوجه اه وهذا أيضا يوافق
 ما ذكره المصنف وقال الاصفهاني شارح ابن الحاجب اي القلب تعليق نقض الحكم
 المذكور أو لازم نقضه على العلة المذكورة الخاق بالاصل المذكور اه وقال العضد القلب
 حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مستدل
 المستدل اه وقال بعضهم مانعه وهو اي القلب تعليق ما يناه في الحكم بعلمته وبعبارة أخرى هو
 جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم بعينه وبعبارة أخرى جعل الوصف شاهدا لكون بعد
 ما كان شاهدا عليك اه وما ذكره في العبارات الثلاث يخالف ما ذكره الشيخ في حقيقة القلب
 كما لا يخفى بخبره بقوله وليس كذلك بل حقيقة نفسه الخ من غير قاطع عقلي او نقلي على تعين ما قاله
 وبطلان ما قاله المصنف مع موافقة غيره من الأئمة ومع وجود تلك العبارات الاخر المخالفة

للعبارتين معاتسائل قبيح وأما ثانياً فيجوز أن يكون أحد التعريفين أو التعريفات هذا
والآخر رسمياً إذ لا محذور في ذلك بوجه ومثله شائع ذائع ومع ذلك لا موقع له هذا الاعتراض
ولامتنأله إلا الذهول عما ذكرنا وأما ثالثاً فيجوز أن لا يكون مراد المصنف خصوص قول
المعتز للمستدل ما استدلت به عليك لالك أن صح كما يتوهم من عبارته قبل التأمل في سياقه
بل ذلك القول أو ما هو موافق له في المعنى بدليل أمثله فإنه ليس فيها هذه الدعوى على هذا
الوجه فاصل الكلام أنه أراد ما هو أعم مما قد يتوهم من العبارة واعتمد في هذه الإرادة على
قرينة الامثلة ولا اشكال في ذلك بوجه فإن أراد الشيخ أن ما هو ظاهر العبارة ليس من أفراد
اللقاب فلا يصح إرادة الأعم فهو ممنوع منعاً لا شبهة فيه لما قل (قوله وعلى المختار فهو مقبول)
أقول وكذا هو مقبول على القولين الآخرين أخذاً من إطلاق عد القلوب من القوادح ثم ذكر
هذه الأقوال فيه ومن قوله معارضة عند التسليم قاذح عنده عدمه اذ مقتضاه أنه على القول
الثاني معارضة مطلقاً لأنه تسليم عليه مطلقاً وأنه على الثالث قاذح مطلقاً لأنه افساد للدليل
عليه مطلقاً وإنما اقتصر المصنف على تقرير القبول على الأول لكونه المختار عنده ولا اختصاصه
بالانقسام عليه إلى المعارضة والقذح والمبادران قوله وقيل هو شاهد زور مقابل القبول
المقرر على المختار وفي الحقيقة هو مقابل للقولين الآخرين أيضاً لثبوت القبول عليه ما
كما تقرر والاصل أنهم اختلفوا في قبول القلب وعدم قبوله وعلى القبول فهو تسليم
مطلقاً وافساد مطلقاً أو تسليم في بعض الأحوال دون بعض (قوله معارضة عند التسليم
قاذح عنده) أقول فيه أمران الأول أن صريح هذا الصنيع أن كلا القسمين من القلب
ولا يخفى اشكاله في الثاني اذ مع عدم تسليم صحة الدليل كيف يتأتى الاحتجاج به على المستدل
حتى يتصور القلب اللهم إلا أن يحمل هذا الصنيع على التسامح وإن المراد أنه عند التصريح
بالمع لا يكون من قبيل القلب وأوجه من هذا أن يقال إن الاحتجاج به على المستدل باعتبار
زعم المستدل فإنه يعتقد صحته والثاني أنه قد يستشكل تخصيص القذح بالقسم الثاني أعني
عدم التسليم مع إطلاق عدم القلب مطلقاً من القوادح ويحجب بأن القذح في العدد أعم منه
هنا فإنه يشمل المعارضة أيضاً بخلافه هنا ثم رأيت شيخ الإسلام أورد ذلك وأجاب عنه فقال
وقد يقال جعله القذح إذا كان معارضة لا يكون قاذحاً مناف لإطلاق أنه من القوادح ويحجب
بأن المراد في الأول بالقاذح ما يعي المفسد للدليل والموقف عن العمل به وفي الثاني بنى القذح فيه
نفي كونه مفسداً لا موقفاً اه فليتأمل (قوله وقيل شاهد زور يشهد لك وعليك) أقول فيه
أمران الأول أنه قد استغيد عدم قبوله من وصفه بكونه شاهد زور والثاني أن قوله يشهد لك
وعليك كالدليل على كونه شاهد زور ووجه ذلك أنه شهد بالاثبات والنفي شيئاً واحداً وهو دليل
المستدل وذلك باطل لاستحالة ولا معنى لكونه شاهد زوراً لا كونه شاهداً باطلاً (قوله وهو
قسمان) ثم قوله ومنه خلافاً للقاضي قلب المساواة (أقول) لا يخفى ظهور هذا الصنيع في أن
هذه أقسام للقلب على كلاته يرى كونه معارضة وكونه قاذحاً وهو مشكل في الثاني كما سبق
الإشارة إليه ومما يقوى الاشكال ما سبق عن شيخ الإسلام من تصريح كلامه بأنه عند عدم
التسليم مفسد للدليل اللهم إلا أن لا يراد هذا الظاهر بل إنها أقسام باعتبار التقدير الأول وقد

(وعلى المختار) من أمكان
التسليم مع القلب (فهو)
مقبول معارضة عند التسليم
قاذح عنده عدمه وقيل هو
(شاهد زور) يشهد لك
وعليك) أي القلب حيث
سلبت فيه الدليل واستدللت
به على خلاف دعوى
المستدل فلا يقبل (وهو)
قسمان الأول الصحيح مذهب
المعتز في المسئلة

صريحاً يرجع تلك الأقسام إلى المعارضة فليأت (قوله صريحاً) قال شيخ الإسلام
 كالكمال حال من مذهب المستدل لا من إبطاله أي حال كون مذهب المستدل مصرحاً به
 في الامة دلال وهذا يؤخذ من كلام الشارح بعد زوال الكمال وهذا بخلاف قوله فيما سبقت
 لإبطال مذهب المستدل بالصراحة فان قوله بالصراحة متعلق بإبطال لا بمذهب المستدل اه
 (فان قلت) ماذا كراه صحيح لكنه غير متعين بل يجوز كونه حالاً من إبطال فيوافق ظاهر ما يأتي
 في قوله لإبطال مذهب المستدل بالصراحة ويراد بإبطال الصريح إبطال ما هو مصرح به
 في كلام المستدل وبغيره إبطال ما لم يصرح به فيه ولا ينافي ذلك قول الشارح فيما بعد لإبطال
 لمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل بل وازان يكون المقصود به أنه لم يصرح به كان
 إبطاله غير مصرح به فتأمل وبؤيد ذلك أنه يقع في عبارات الجدل ما نصه وقد يكون بإبطاله
 لمذهب المستدل ابتداءً أو ما صريحاً أو بالالتزام بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفي
 مذهبه اه ثم مثلوا الالتزام فقالوا مثال الثالث أن يقول الحنفى يبيع غير المرئى يبيع معاوضة
 فيصح مع الجهل كالنكاح فيقول الشافعى أنه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
 فثبت خيار الرؤية في يبيع الغائب لكونه لازماً للصحة متى نفي نفيت وإن لم يصرح بالبنفي
 اللازم وهذا الحكمان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع للوافق على ذلك وإن لم
 يتنافيا لذاتهما لا لاجتماعهما في الأصل أعنى النكاح وبالجمله من قال بصحته قال بخيار الرؤية
 فكان خيار الرؤية لازماً للصحة عنده فاذا اتفق اللازم وهو الخيار اتفق المزموم وهو الصحة اه
 فان ماذا كروه في تفسير الالتزام وتنبه صريحاً في رجوع الالتزام لإبطال نفسه لا للمذهب كما
 لا يخفى وهذا يقتضى أن الصريح المقابل بالالتزام راجع لنفس الإبطال لا للمذهب (قلت)
 لا مانع من ذلك وإن لم يمتنع منه اختلاف معنى الإبطال الصريح في كلام المصنف لأنه على هذا
 التقدير يكون المراد به في القسم الأول إبطال ما صرح به المستدل وفي الثاني إبطال نفس
 مذهبه وإن لم يصرح به لإبطال ما نصه يلزم إبطال مذهبه إذ مجرد هذا الاختلاف لا يمنع ما ذكر
 بل الاختلاف لازم على التقدير الأول أيضاً ولم يمنع من الصراحة عليه جماعات في القسم
 الأول وصفاً للمذهب وفي الثاني وصفاً للإبطال (قوله كما يقال في يبيع الفضولي الخ) أقول
 من هذا المثال ونحوه يستفاد أنه لا يجب في القلب أن يريد المعتبر بالأصل عين ما أراد
 المستدل به من كل وجه بل قد يقع تفاوت بينهم في نحو ذلك ولا يكون مانعاً من القلب ولا من
 كونه قابلاً ما استدل به المستدل على ذلك الوجه حتى لا يخالف تقييد المصنف بغيره بقوله على
 ذلك الوجه وذلك لأن المستدل أراد بالأصل في هذا المثال شراء الفضولي لمن سماه والمعتبر أراد
 به فيه شراء نفسه ولم يقدح ذلك في كونه من القلب ومن ذلك ما يأتي في مثال قلب المساواة من
 اختلاف وجه استدلال القالب ووجه استدلال المستدل وقول الشارح وهو أحد وجهين
 عندنا كأنه يشير به إلى وجود شرط القياس لينض على الخصم وهو كون الأصل متفقاً عليه
 بين الخصمين فبين أن الأصل متفق عليه هنا على أحد الوجهين وعلى هذا فقول في بيان قياس
 المستدل فلا يصح أن سماه متفقاً عليه بين الخصمين ليصح القياس وعلى تقدير أن لا يحصل
 اتفاقهما عليها يكون الغرض التمثيل على سبيل الفرض فليأت (قوله فلا يكون بنفسه قرينة)

(أما مع إبطال مذهب
 المستدل) فيها (صريحاً
 كما يقال) من جانب
 المستدل كما شافعى (في
 يبيع الفضولي عقد في حق
 الغير بلا ولاية) عليه (فلا
 يصح كالشراء) أي كشراء
 الفضولي فلا يصح لمن سماه
 (فيقال) من جانب المعارض
 كما لا يخفى (عقد فيصح كالشراء)
 أي كشراء الفضولي فيصح
 له ويلغو تسميته لغيره وهو
 أحد وجهين عندنا (أولاً)
 مع الإبطال صريحاً (مثل)
 أن يقول المانعي المشتري
 للصوم في الاعتكاف (لثبت
 فلا يكون بنفسه قرينة
 كوقوف عرفه) فانه قرينة
 بضميمة الأحرام فكذلك
 الاعتكاف يكون قرينة
 بضميمة عبادة اليه وهي
 الصوم

في وقوفها في هذا ابطال المذهب الناصب الذي لم يصرح به في الدليل وهو ١٤٣ اشترط الصوم (الثاني) من قسمي

القلب القلب (لا بطلان

مذهب المستدل بالصراحة)

كأن يقول الحنفى في مسح

الرأس (عضو وضوء فلا

يكفى) في مسحه (أقل

ما ينطق عليه الاسم

كالوجه) لا يكفى في غسله

ذلك (فيقال) من جانب

المعارض كالشافعي عضو

وضوء (فلا يتقدر) غسله

(بالربع كالوجه) لا يتقدر

غسله بالربع (او بالاتزام)

كأن يقول الحنفى في بيع

الغائب (عقد معاوضة

فيصح مع الجاهل بالمعوض

كالنكاح) يصح مع الجاهل

بالزوجة اى عدم رؤيتها

(فيقال) من جانب المعارض

كالشافعي (فلا يشترط) فيه

(خيار الرؤية كالنكاح)

ونفى الاشترط يلزمه نفي

الصحة اذا قائل بما يقول

بالاشترط (ومنه) اى من

القلب فيقبل (خلاف

للقاضى) أبى بكر الباقلاني

في رده (قلب المساواة مثل)

قول الحنفى في الوضوء

والغسل (طهارة بالمائع

فلا تجب فيها النية كالنجاسة)

لا تجب في الطهارة عنها

النية بخلاف التيمم تجب

فيه النية (فنقول) نحن

معارضين (فيستوى جامدها

ومائعها) اى الطهارة

ليس هو القرع المطسوب اثبات حكمه بل هو مطوى اى فلا بد من ضميمة وهي الصوم لانه المتنازع فيه كما سأتى كذا قاله شيخنا الشهاب وهو اوضح للمتن والشرح (قوله اذهو المتنازع فيه) تعاملي للعصر في قوله وهي الصوم لان العبادة اعم منه (قوله بالصراحة) اى بالدلالة عليه بالمطابقة بقريضة مقابلة بقوله او بالاتزام (قوله فلا يشترط فيه خيار الرؤية) قال شيخ الاسلام كالكمال لو قال كغيره فلا يثبت كان أولى لان اللازم للصحة عند القائل بها ثبوت ما ذكر لا اشتراطه اه زاد الكمال وفي تأويله بما سنده من الاشتراط شرعا الذي هو معنى الثبوت نوع تكلف اه (قلت) وكذا تأويله بلا يصح اشتراط خيار الرؤية فانه اذا كان اللازم ثبوت خيار الرؤية لزم منه ثبوت صحة اشتراط خيار الرؤية فيه نوع تكلف (قوله فيستوى جامدها ومائعها) كالتجاسة لا يحنى ان المراد في القرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل وفي الاصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها ازالة النجاسة بالماء (قوله وجه استدلال القالب فيه غيرة استدلال المستدل) قال شيخنا العلامة يعنى لان وجه استدلال القالب استواء جامد النجاسة ومائعها ووجه استدلال المستدل عدم وجوب النية فيها وهذا لا يحنى انه نتيجة القياس استدلالا وقلبا لوجه الاستدلال اى كيفيته اه (وأقول) هو اعتراض في غاية السقوط والفساد لا منشأ له الا فهم كلامهم على غير وجهه وتفسير مرادهم بما لا يطابقه ومن أين له ان المراد بالوجهين المذكورين ما زعمه وأى حاجة الى الجمل عليه بل يجوز أن يراد بوجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالمائع وبوجه استدلال المعارض كونه مطلق الطهارة ولا غبار على هذا وليس هو نتيجة القياس كما لا يحنى والعجب وقوعه فيما وقع مع ظهور العبارة او صراحته في خلاف ما قاله اذ قول المصنف طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية صريح في استنتاج عدم وجوب النية من كونها طهارة بالمائع فلا يمكن حينئذ الآن كونها طهارة بالمائع هو العلة وان عدم وجوب النية هو الحكم المترتب عليها فكيف مع ذلك يتوهم ان وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية وكذا قول المصنف فيستوى جامدها ومائعها صريح في ان هذا الاستواء هو الحكم المستنتج من العلة المطوية اى طهارة اى عن الحدث ثم رأيت شيخنا الشهاب يفسر هذا فقال وذلك لان الجامع في قول الحنفى طهارة بالمائع والجامع عند المعارض مطلق الطهارة اه (قوله وشاهده والله العزة ورسوله) فيه أمور الاول انه قد يقال كان الاولى تقديم التعريف على الاستشهاد عليه لان مقصود المصنف افادة الغيرة وهو لا يتأتى له فهم الاستشهاد عليه قبل تصوره وفهم معناه والثاني انه ان قيل لم يذكر قوله وللمؤمنين مع ذكره في الآية قلنا يمكن أن يكون اشارة الى أن كلام ثبوت العزة لهم واخراجهم المنافقين واخراج المنافقين اياهم في زعمهم تبعاله صلى الله عليه وسلم فهو المقصود بالذات بالعزة منه تعالى وبالاخراج من المنافقين في زعمهم وهو الخارج بالحقيقة للمنافقين ولا ينافى ذلك اعادة اللام في وللمؤمنين الدالة على تأكيد ثبوت العزة لهم لانه للمبالغة في الرد على المنافقين وأما قول شيخنا الشهاب في قول الشارح والله ورسوله الاعز مانصه لم يتعرض للمؤمنين وان ذكر وافي الآية موافقة للمتن اه فغير شاف لو ردد السؤال على المتن هذا واقائل أن يقول ما في الآية من قبيل القلب لصدق معنى القلب عليه قليلا قل

(كالنجاسة) يستوى جامدها ومائعها في حكمها السابق وغيره وقد وجبت النية في التيمم فوجب في الوضوء والغسل ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضى يقول في رده وجه استدلال القالب فيه غيرة استدلال المستدل

(القول ١٤٤ بالموجب وشاهد) قوله تعالى (ولله العزة ورسوله في جواب يخرجن

(الاعز منها الاذل) المحكي
عن المنافقين اي صحيح ذلك
اسكن هم الاذل والله تعالى
رسوله صلى الله عليه وسلم
الاعز وقد اخرجاهم (وهو
تسليم الدليل مع بقاء النزاع)
بان يظهر عدم استلزام
الدليل لحل النزاع (كما يقال)
في القصاص بقتل (المنقل)
من جانب المستدل كالشافعي
(قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي
القصاص كالاحراق) بالنار
لا ينافي القصاص (فيقال)
من جانب المعارض كالحنفي
(سأنا عدم المناقاة) بين
القتل بالمنقل وبين القصاص
(ولكن لم قات) ان القتل
بالمقتل (بقتضيه) اي
القصاص وذلك محل النزاع
ولم يستلزمه الدليل (وكما
يقال) في القصاص بالقتل
بالمقتل أيضاً (التفاوت
في الوسيلة) من آلات القتل
وغيره (لا يمنع القصاص
كأنه وسيل اليه) من قطع
ورقعه وغيرهما لا يمنع تفاوته
القصاص (فيقال) من
جانب المعارض (مسلم) أي
التفاوت في الوسيلة لا يمنع
القصاص فليس يمنع منه
(و) لكن (لا يلزم من ابطال
مانع اتفاق الموانع ووجود
الشرايط والمقتضى) وثبوت
القصاص متوقف على
جميع ذلك

الجواب (قوله والله ورسوله الاعز) قال شيخنا الشهاب ان قوله الاعز على غير بابه وان الاولى
أن يعبر على وفق الآية بما يقيد قصر العزة على الله ورسوله اه بمعنىاه (وأقول) اذا كان الاعز
على غير بابه اي بأن لا يراد معنى التفضيل كان قول الشارح والله ورسوله الاعز مفيداً للعصر
الذي كوراه تعريف الطرفين ويمكن أن يوجه صريح الشارح بأنه قصد موافقة عبارة المستدل
والاشارة الى كفاية ذلك في الرد عليه وان في الآية مبالغة في الرد فليقتل (قوله وقد اخرجاهم)
قال السكال عبارة شروح المختصر والله ورسوله يخرجهم وهي أولى لمطابقة المضارع في قوله
تعالى يخرجن وأولى منها أن يراد على المتن والله ورسوله يخرجهم ورسوله والمؤمنون
لأنه أتم طابقاً للآية اذ يطابق في التعبير وبالمضارع وايراد الاسم الكريم بالذ كرو كذلك
الرسول والمؤمنون دون جميع الرسول مع الاسم الكريم في ضمير اه (وأقول) أما قوله وهي
أولى لمطابقة المضارع الخ فيجيب عنه بان الشارح لم يقصد تهيم تصوير معنى القول بالموجب
بل قصد الاخبار بتحقيقه في الواقع بمبالغة في بطلان دليلهم واماعدم زيادة المؤمنين فقد تقدم
جوابه واماعدم افراد الاسم الكريم بالذ كرو جوابه انه أشار بجمعه صلى الله عليه وسلم مع
الاسم الكريم في ضمير واحد الى أن الموجود اخرج واحد وان الذي يشره انما هو رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانما ذكر الله معه للتبرك وليكونه المقدرة (قوله وهو تسليم الدليل مع
بقاء النزاع) قد يتطرق فيه بانه صادق بالقلب حيث كان معه تسليم للصحة اذ فيه حينئذ تسليم
للدليل مع بقاء النزاع واشتماله على زيادة لا ينافي ذلك اللهم الا أن يلتزم انه أعم من القلب
فليقتل (قوله فلا ينافي القصاص) قال شيخنا الشهاب اي فيثبت وهو الفرع المقيس لعدم
المناقاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تمام الدليل كما يعلم مما يأتي وقد سبق للشارح رحمه الله
مثل هذه العبارة ولو أسقط الفاء كان أجلى اي لانهم اتفهم ان مدخولها هو الفرع اه (قوله
سأنا عدم المناقاة) قال شيخنا العلامة بوجه انه دليل المستدل وليس كذلك بل هو نتيجة فتأمل
اه (وأقول) كان وجه الايهام اضافة التسليم الى الدليل في التعريف حيث قال وهو تسليم
الدليل الخ ولك أن تمنع هذا الايهام بان اضافة التسليم الى الدليل في التعريف لا تقتضي ايهام
المثال ما ذكر لصراحة عبارة في ان المسلم هو نتيجة الدليل اذ لا يفهم من قولنا قتل بما يقتل غالباً
فلا ينافي القصاص كالاحراق الا ان قولنا قتل بما يقتل غالباً هو الفرع وقولنا كالاحراق هو
الاصل وان مجموع القوانين قياس نتيجة عدم المناقاة المذكور وهذا أدل دليل على ان متعلق
التسليم في قوله سلمنا عدم المناقاة هو نتيجة الدليل لا نفسه بل هذا التمثيل قرينة في غاية الظهور
على أن اضافة التسليم في التعريف الى الدليل على حذف المضاف اي تسليم مقتضى الدليل
ليطابق التسمية بالقول بالموجب اي بالمقتضى بالفتح وهذا قال شيخ الاسلام قوله وهو تسليم
الدليل اي مقتضاه كما أشار اليه الشارح بقوله بان يظهر الخ اه فأى ايهام مع ذلك ولو سلم فهو
ايهام كالعدم لا من شأنه الا عدم التامل في الامثلة فلا اعتماد به فالخاصل ان في التعريف
حذفاً دل عليه الامثلة دلالة واضحة فلا تحقق لهذا الايهام أولاً اعتماد به واعمر الله ان
ظهور المراد من العبارة بحيث لا يوجب الى الامر بالتأمل فتأمل لكن عادة الشيخ المبالغة
بالمناقشات اللطيفة التي لا تلتفت الية الاقرين المتعلمين وقد أكثر منها الشيخ بل هي

(والخيار تصديق المعترض)

أكثر ما في حواشيه فلهذا قصد به القرين (قوله من منافاة القتل بالقتل للخصاص) قال شيخ
الاسلام فمر به قول المصنف هذا فجعله راجعا للمثال الاول ولو فسره بقوله من منع التفاوت
في الوسيلة ليرجع الى المثال الثاني لكان أقرب وموافقا لكلام غيره انتهى (وأقول) كان
وجبه كونه أقرب ما بينه اعني شيخ الاسلام قبل ذلك من ان المثال الاول مثال للنوع الاول
من أنواع ورود القول بالموجب الذي ليس المقصود فيه استنتاج ابطال ما يتوهم انه مأخذ
مذهب الخصم ليناسب ان يقول المعترض ليس هذا مأخذ بل المقصود فيه استنتاج ما يتوهم
انه محل النزاع اولاه وانه صحيح أيضا كونه مثالاً للنوع الثاني كما قاله وعليه ما ذكره الشارح
وقد يوجه كلام الشارح بانه أراد الإشارة الى صحة جعله مثالاً للنوع الثاني دفعاً لما يتوهم من
تمثيل القوم به للنوع الاول ويرد عليه ان الإشارة الى ذلك لا توقف على قصر كلام المصنف
على المثال الاول بل جعله على ما يشمل المثالين يتضمن تلك الإشارة مع زيادة الفائدة اللهم الا ان
يقال انما قصر الكلام عليه مبالغة في صحة جعله مثالاً للنوع الثاني او يدعى ان ما ذكره الشارح
راجع للمثالين جميعاً اما الى الاول فظاهر واما الى الثاني فلان منافاة المستدل من ان التفاوت
في الوسيلة يمنع القصاص مستلزم لتفريقه ان القتل بمقتل يمنع القصاص وينافيه فقوله
من منافاة القتل بمقتل للقصاص شامل للمنافاة المنفية صريحاً في المثال الاول بقوله فلا ينافي
القصاص وللمنافاة المنفية لزوماً في المثال الثاني بقوله التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
لانه يستلزم ان القتل بمقتل لا يمنع القصاص لان مقتله مع المحدد من باب تفاوت الوسيلة
(فان قلت) رجوع كلام الشارح الى المثال الاول لا يوافق قوله فيه وذلك محل النزاع ولم يستلزمه
الدليل حيث دل هذا الكلام على ان المقصود فيه استنتاج ما يتوهم انه محل النزاع أو مستلزمه
لاما يتوهم انه مأخذ الخصم حتى يناسبه قول المعترض ليس هذا مأخذ بل المقصود فيه استنتاج ما يتوهم
المذكور على ان المقصود بالمثال الاول استنتاج ما ذكره لا ينافي انه يجوز ان يتصد به أيضا
استنتاج بطلان ما يتوهم انه مأخذ الخصم فيجوز ان يقصد من المثال الاول استنتاج نفي منافاة
القتل بمقتل القصاص باعتبار توهم انه محل النزاع وان يقصد منه استنتاج نفي تلك المنافاة
باعتبار توهم انه مأخذ الخصم فارجاع الإشارة لما ذكر في المثال الاول بالنظر الى هذا الاعتبار
الثاني فليأمل والله أعلم (قوله لان عدالة تمنعه من الكذب) فيه أمران الاول ان قضية
اشتراط عدالة في تصديقه وقضية تعليل العذر بقوله لانه أعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه
ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لم يلقه ما خذا آخر خلافه وهو قضية اطلاق التين وله اتجاه
والثاني انه لا منافاة بين تعليل الخيار بأن عدالة تمنعه من الكذب وتعليل مقابله بانه قد يعاند مع
ان العناد يقع في الكذب لان المراد ان ظاهر العدالة ومن ذانها انتفاء الكذب وهذا لا ينافي
انه قد يقع لان الكذب لا ينافيها فليأمل (قوله وفي صلاحية افشاء الحكم) قال شيخنا
العلامة صواب العبارة وفي صلاحية الحكم لافضائه يعرف ذلك بأمل كلام الشارح في المثال
انتهى (أقول) أي حيث قال فيه تحريم المحرم بالصاهرة وبما صالح لان يقضى الى عدم الفجور
لجعل الموصوف بالصلاحية الحكم الذي هو التحريم وجعل الافشاء متعلقاً بصلاحيته وهذا
أعني الإشارة الى ما في عبارة المصنف من كناية اشارة صلاحية الافشاء بالتتميل ثم أقول ان اراد

شرعه

ان تعبير المصنف صحيح لكن كان الاولى التعبير بما ذكرناه اوضح فهو مسلم لكن قوله صواب
 العبارة غير صواب بل كان الصواب ان يقول أصوبية العبارة اللهم الا ان يريد بالصواب
 الاولى وان اراد ان تعبير المصنف خطأ كان خطأ قطعاً لان الصلاحية وان كانت صفة للحكم
 الا انها سبب في افضائه فيصح اضافتها اليه من اضافة السبب الى المسبب فانها واقعة شائعة
 لا يسع حاقلاً توقّف فيها والمعنى الصلاحية التي هي سبب لافضاء الحكم أي صلاحية الحكم
 التي هي سبب افضائه فتدبر ولا تغفل (قوله بان يتق كلاً من الاربعة) قال شيخنا العلامة
 دفع به أن يتوهم ان الواو بمعنى أو فيرد عليه ان القدر في المناسبة يتم عدم التأثير المتقدم
 انتهى (وأقول) فيه نظر ظاهر لا يخفى على ماهر اما أولاً فلان المراد بالقدر في المناسبة هنا
 ابداء مفسدة راجحة أو مساوية كما بينه العضد وغيره والمراد بعدم التأثير السابق ابداء عدم اعتبار
 الوصف اما لكونه طردياً أو للاستغناء عنه بوصف آخر في المحل أو غير ذلك كما علم مما سبق ومن
 العضد وغيره وحينئذ فعلى تقدير كون الواو بمعنى أو لا يرد أن القدر في المناسبة يتم عدم التأثير
 لتباينهما كما تقرّر وأما ثانياً فلأن قوله بأن يتق كلاً من الاربعة لا ينافي كون الواو بمعنى
 أو لجواز ان يريد بان يتق كلاً من الاربعة في صورته وهذا وان خالف ظاهر العبارة الا أنه مؤيد
 بوافقه لجعل العضد وغيره هذه الامور الاربعة أو أربعة اعتراضات مستقلة كما انها في الواقع
 كذلك نعم يمكن أن يوجه ظاهر عبارة الشارح بأنه المناسب لعدم المصنف القدر في الاربعة
 اعتراضاً واحداً حيث ترجمه بقوله ومنها وان صح ان تعد أو أربعة اعتراضات مستقلة (قوله)
 لانه على الاول ابداء خصوصية في الاصل الى آخره) أقول عبارة العضد مانعه الفرق ابداء
 خصوصية في الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل
 أو ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها في الاصل فيكون معارضة
 في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون
 مجموع المعارضتين انتهى قال المولى سعد الدين قوله فيكون معارضة في الاصل لان المستدل
 ادعى علمية الوصف المشترك والمعارض عابته مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وانما
 الخفاء في كون ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن الشيء في قوة مقتضى
 انقضائه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضي نقيض الحكم الذي أثبت ويستدل الى أصل
 لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف محافظة على ما يشير اليه
 كلام الشارح يعني العضد من ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل
 اما بنص او اجاع ظاهراً او بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحقيقه
 وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على نحو طر يوثبات المستدل علمية الوصف المعال به من التأثير
 أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجهه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط
 في الفرع أو عدم المانع في الاصل أما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي الشرط في الاصل
 معارضة في الاصل وبيان انتفاء في الفرع معارضة فيه وأما الثاني فلان بيان وجود مانع
 في الفرع معارضة فيه وبيان انتفاء في الاصل اشارة بأن العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا
 المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة في الاصل حيث ابدى علة أخرى لا توجد في الفرع وقد

(وفي الانضباط) للوصف
 المعال به (والظهور) له
 بأن يتق كلاً من الاربعة
 (وجوابها) أي جواب
 القدر فيها (بالبيان) لها
 مثال الصلاحية المحتاجة
 الى البيان أن يقال تحريم
 المحرم بالمصاهرة مؤيداً صالح
 لان يفضى الى عدم القصور
 به المقصود من شرع التحريم
 فيعترض بأنه ليس صالحاً
 لذلك بل الافضاء الى القصور
 فان النفس مائلة الى
 الممنوع فيجاب بان تحريمها
 المؤيد بسد باب الطمع فيها
 بحيث تصير غير مشتهة
 كالكلام (ومنها) أي من
 القواعد (الفرق) بين
 الاصل والفرع (وهو راجع
 الى المعارضة في الاصل
 أو الفرع وقيل اليهما) أي
 الى المعارضتين في الاصل
 والفرع (معاً) لانه على
 الاول ابداء خصوصية في
 الاصل يجعل شرطاً للحكم

يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير ابداء خصوصية
 في الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وابداء خصوصية في الفرع هي مانعة مع
 التعرض لعدمها في الاصل وهو غلط أما اولاً فلا لأنه لم يقل أحداً يكون الفرق عبارة عن ابداء
 مجموع الخصوصيةين وأما ثانياً فلا لأنه لا حاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقيق المعارضتين
 بدونه انتهى وفيه فوائد منها ان معنى المعارضة في الاصل ابداء وصف لحكمه غير الذي ابداه
 المستدل كما أفاد ذلك قوله لان المستدل ادعى الى آخره أو بيان انتفاء المانع في الفرع
 عن الاصل كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفائه في الاصل اشعاراً الى آخره وان معنى المعارضة
 في الفرع ابداء مانع فيه يقتضي نقيض الحكم الذي أثبت فيه المستدل الخاف بذلك الاصل
 فالمستدل ألحق الفرع بهذا الاصل بجامع ما ادعى انه علة الاصل والمعارض الحققة باصل آخر
 في حكمه الذي هو نقيض حكم هذا الاصل بجامع علة حكم ذلك الاصل الاخر التي هي ذلك
 المانع الذي ابداه في الفرع كما أفاد ذلك قوله وتحقيقه الخ أو بيان انتفاء الخصوصية التي هي
 الشرط في الاصل عن الفرع كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه وفيه
 بالنسبة للقسم الاول من قسمي معنى المعارضة في الفرع على انه تكلف أوجب اليه ما أشار اليه
 الشارح يعني العضد من ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل وكان
 وجه كونه أشار الى ذلك وصفه الخصوصية التي ابداها المعارض في الفرع بقوله هو مانع فان
 في هذا الوصف إشارة الى ان الخصوصية المبدأة مانع من الحكم فيكون مقتضيه نقيض حكم
 المستدل ولا يخفى ان هذه الإشارة في كلام الشارح المحلى فيجوز كلامه الى هذا التبع كما أفاد أيضاً
 * ومنها ان المعارضتين في الاصل والفرع يتحققان اما بابداء خصوصية في الاصل مع التعرض
 لانتفائه في الفرع واما بابداء مانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في الاصل كما أفاد ذلك قوله
 وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين الخ واما بابداء خصوصية في الاصل وابداء
 مانع في الفرع وان لم يتعارض لانتفاء الخصوصية عن الفرع ولا لانتفاء المانع عن الاصل وأما
 اعتبار التعرض المذكور مع ذلك فلم يقل به أحد كما أفاد ذلك قوله وقد يتوهم من ظاهر
 عبارة الشرح الى قوله وهو غلط الخ فعلم انه يكفي في تحقق المعارضتين كل من ابداء الخصوصية
 في الاصل مع التعرض لانتفائها في الفرع ومن ابداء المانع في الفرع مع التعرض لانتفائه
 في الاصل وأن تحققهما لا يتوقف على ابداء الخصوصية في الاصل وابداء المانع في الفرع وان
 لم يتعارض لانتفاء كل عن الآخر وعلى هذا يشك كل قول الشارح المحلى وعلى الثاني ابداء
 الخصوصيةين معاً لان ظاهره توقف تحقق المعارضتين على ابداء الخصوصيةين وأنه لا يكفي ابداء
 احدهما في واحد منهما مع التعرض لانتفائهما عن الآخر وقد أفاد كلام السعدا لاكتفاء
 بذلك كما تقرر فيجوز ان الشارح ثبت عنده عن القائل الثاني ما هو ظاهر عبارته ويحتمل انه
 ذلك على سبيل التمثيل فليأمل (قوله بأن تجعل من علة) ظاهره حصر المعارضة في الاصل
 في كون المبدى جزءاً من علة وقضية كلام الاحكام عدم حصرها في ذلك حيث قال
 الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى وراء ما عال به المستدل وسواء كان مستقلاً
 بالتعليل كمعارضة من علل ربها الفضل في البر بالطمع بالكيل أو بالقوت أو غير مستقل بالتعليل على

بان تجعل من علة أو ابداء
 خصوصية في الفرع
 تجعل مانعاً من الحكم وعلى
 الثاني ابداء الخصوصيةين
 معاً مثاله على الاول بشقيه
 ان يقول الشافعي النية في
 الوضوء واجبة كالتميم
 بجامع الطهارة عن حدث
 فيعترض الحنفى بان العلة
 في الاصل الطهارة بالتراب
 وان يقول الحنفى يقاد المسلم
 بالذم كغير المسلم بجامع
 القتل العمود العدوان
 فيعترض الشافعي بان
 الاسلام في الفرع مانع من
 القود وقد ذكر الآمدي
 اذا كرر جوع الفرق الى
 مائة قدم أن من سمي
 المعارضة في الاصل ابداء
 قيد في العلة ومن سمي
 المعارضة في الفرع ابداء
 مانع من الحكم ولم يذكر
 ذلك المصنف فأحال معنى
 الفرق على ما لم يذكره بخلاف
 الآمدي (والصحيح أنه) أي
 الفرق (فادح وان قيل انه
 سؤالان)

وجه يكون داخلا في التعليل وجزأ منه وذلك كما رضى من عمل وجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالخارج في الامل ونحوه انتهى ثم قال الاعتراض التاسع عشر
المعارضة في الفرع بما يفتى نقيض حكم المستدل الخ ثم قال الاعتراض العشرون الفرق
واعلم ان سؤال الفرق عند بناء زمان لا يخرج عن المعارضة في الاصل أو الفرع الخ ولم يفسر
المعارضة فيهما هنا فليتنا مل (قوله بناء على القول الثاني فيه) قال شيخ الاسلام ولو قال بدل ما قاله
بناء على رجوع الفرق اليهما كان أولى لما يوهم انه مبني على الضعيف وهو حصر رجوع الفرق
اليهما وليس مراد كما مررت الاشارة اليه انتهى أي وكلام المصنف لا ينافي شمول هذه المناقشة
لرجوع الفرق اليهما على القول الاول أيضا لان الحكاية بقيل في كلامه لا يتعين ان تكون
للتضعيف وكان وجه ما سلمه الشارح انه المتبادر من الحكاية بقيل واراد شيخ الاسلام بقوله
كما مررت الاشارة اليه قوله في قول المتن السابق وقيل اليهما ما نصه تضعيفه بالنظر الى حصر
الفرق فيه والا فالفرق حاصل برجوعه اليهما كحصوله برجوعه الى أحدهما بالاولى فاوفي
كلامه مانعة خلواته (قوله والصحيح انه يمنع تعدد الاصول افرع واحد) فيه امور
أحدها قال شيخ الاسلام انه موافق لامتناع تعدد العمل والذي صححه ابن الحاجب وغيره جواز
تعدد القوة الظن به وهو المعتمد انتهى وقد يقال لا يلزم من جواز تعدد العمل جواز تعدد
الاصول أخذ من قوله لا انتشار اذا لا انتشار في تعدد العمل مطلقا أو كالاتشار في تعدد الاصول
كما هو ظاهر ثانيا لم يبين ان العلة في تلك الاصول متحدة أو مختلفة ولا يبعد انه يجوز ان تكون
متحدة وان تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العمل بأن يكون لذلك الحكم عمل متعددة ويرد
النص به في ثلاثة اصول معللة في كل واحد به وتوجد العمل كلها في بعض الفروع ثالثها ان
المصنف نقل عن الأكثر جواز القياس مع ورود النص وحيث قد يجوز الاستدلال على شيء
واحد بالنص والقياس والاجماع وهذا قد يشكل على منعه هنا تعدد الاصول لا انتشار
اذا لا انتشار يحصل أيضا فيما ذكر وهذا قد يرد القول بجواز تعدد الاصول والا فالفرق الآن
يجب يمنع لزوم الانتشار في الاستدلال بالنص والاجماع والقياس مطلقا أو كالاتشار في تعدد
الاصول رابعها هل المراد بتعدد الاصول أصلا نفا كثر أو لا بد من أقل مسمى الجمع فيه نظر
واعمل الاقرب الاول خامسها اظاهر انه لا فرق في الامتناع بين ان يطلق أو يصرح بأنه قصد
الالحاق بكل واحد بانقراده من غير نظر معه لا آخر وهو قضية تعليل بالانتشار أيضا وفيه نظر
ظاهر وينتج الجواز اذا صرح بما ذكر سادسها هل صورة المسئلة اذا وقع الحاق بالاصول في
مجلس واحد بخلاف ما اذا وقع كل الحاق باصل في مجلس فانه لا وجه للامتناع (قوله وان جواز
علتان) قد يستشكل الفرق فان تجوز العلمين والقياس باعتبار كل منهما ولا سيما والمراد بهما
ما فوق الواحد فيشمل الأكثر من العلمين ولا حصر له لا يخلو عن الانتشار الا أن يجب أن يكون أقل
وظاهر أن التقدير وان جواز علتان مع اتحاد الاصل أو في الجملة والافتجوز العلمين صادق مع
تعدد الاصول (قوله وقد لا يحصل انتشار) قوة الكلام تقيد أن الغرض من هذا الكلام دفع
استدلال الصحيح بالانتشار وفيه نظر لان الظاهر انه ليس مراد الصحيح ان الانتشار لازم لظهور
انه قد لا يوجد لا يسع أحدا دعوى لزومه بل مراده انه قد يحصل الانتشار وحيث لا يظهر

بناء على القول الثاني فيه
لانه يؤثر في جمع المستدل
وقيل لا يؤثر فيه وقيل
لا يؤثر على القول
بانه سؤالان لان جمع
الاستئلة المختلفة غير
مقبول وسكت المصنف عن
جواب الفرق وما يجاب به
منع كون المبدى في الاصل
جزأ من العلة وفي الفرع
مانعا من الحكم ومهدد
المصنف لمسئلة تتعلق
بالفرق قوله (و) الصحيح (أنه
يمنع تعدد الاصول) افرع
واحد بان يقاس على كل
منها (لا انتشار) أي انتشار
البحث في ذلك (وان جواز
علتان) لعلول واحد وقيل
يجوز التعدد مطلقا وقد
لا يحصل انتشار (قال
المجيزون) للتعدد (ثم) على
تقدير وجوده (لوفر بين
الفرع وأصل منها كفى)

كون ما ذكره ذلك الاستدلال فليست أمـل (قوله لانه يبطل جمعها) أي جمع تلك الاصول أعم
من أن يكون الالحاق بكل منها أو بجموعها بقية نسبة المقابل المقصود وجه بطلان
هذا الجمع بالفرق المذكور ظاهر فيما إذا كان الالحاق بجموعها وأما إذا كان بكل منها ففعل
خفاء ووجهه انه بعد الفرق المذكور لم يبق جمع بين الفرع وبين كل منها بل بين الفرع وبين بعضها
لكن بطلان الجمع بينه وبين كل منها لا يظهر فيه القدح بمعنى بطلان التمسك في حكم الفرع لان
التمسك ببعضها كاف في اثبات حكمه فكيف حكم بالقدح على وجه الاطلاق اللهم الا أن
يكون المراد ابطال التمسك بالجميع من حيث الجميع فلا يستدل أن يعود ويتمسك ببعض الا أن
ذلك خلاف ظاهر كلامه بل ظاهره انه بمجرد ذلك يبطل التمسك وينقطع المستدل ما لم يجب
ووجهه بان مستند تلك الاصول لبعضها وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعلق ببعضها ثم
رأيت شيخنا الشهاب قال قضيت انه بعد ذلك لا يصح ان يتمسك بشئ منها في ذلك الحكم وكأنه
بالنظر لما نظره انتهى فليست أمـل (قوله لاستقلال كل منها) أي في نفسه وان قصد الالحاق
بالجموع والثالث يقول في هذا المعتبر استقلال كل واحد فليست أمـل (قوله ان قصد الالحاق
بجموعها) قال شيخنا العلامة الالحاق بجموعها ليس من تعدد الاصول الذي هو موضوع
المسئلة الا ترى كيف فسرنا الشارح بان يقال على كل منها اهـ (وأقول) جوابه ان المراد
بتعدد الاصول تعدد أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه أعم من ان يقع القياس على
كل منها بانفراده أو يقع على مجموعها فظهر ان الالحاق بجموعها من تعدد الاصول لانه
الالحاق بجموع أصول يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه فقد وجد فيه تعدد الاصول بذلك
المعنى ولا ينافي ذلك قول الشارح بان يقاس على كل منها اما لانه على وجه التمثيل فانه يستعمل
بان في موضع كان كعلم من عادته كما تقدم بيان ذلك واما لان المراد بكل منها أعم من الكل
الجميع والكل المجموع وعلى هذا فنفي كل منها لا ابتداء أو مستعملة في معنى التبعيض
والبيان معا واما لان المراد بكل منها أعم من أن يكون على انفراده أو في جملتها لا يقال
الالحاق بالمجموع صادق بالالحاق بالبعض فقط على انفراده فهذا التوجيه غير شامل لاننا نقول
تعدد الاصول يستلزم عرفا ملاحظة الجميع في القياس والالزام تعدد الاصول في كل قياس كان
للمقيس فيه أصول في الواقع لم يلاحظ منها الا واحد فقط وهو باطل قطعا فالالحاق بالمجموع
لا يكون من تعدد الاصول الا اذا لوحظ الجميع وذلك منحصرا في الالحاق بجموعها بحيث يكون
كل واحد جزءا من الجمله الملتحق بها منظور اليه فيها في الجمله نعم قال شيخ الاسلام الانسب
بالقول المفصل الذي ذكره ان يقول بان يقاس عليها الصادق بكل منها وجموعها اهـ أي صدقا
واضحا المانع التكلف والافتقار لصدق ما عبر به بذلك أيضا وان لم يحل عن التكلف
(قوله قبل يكفي لحصول المقصود) هذا موافق قوله في جانب الفرق وقيل لا يكفي لاستقلال كل
منها لانه على ذلك القول لا يكفي في القدح بالفرق بين الفرع وجميع الاصول وحينئذ لا يكفي
في جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لانه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع
الذي هو شرط القدح على ذلك القول فلعل فائده ما واحد (قوله وعكسه) يحتمل ان المراد
عكس الاخير فقط ويحتمل ان المراد عكس الجميع (لا يقال) يؤيد الاول افراد الضمير وتذكيره في

في القدح فيها لانه يبطل
جمعها المقصود وقيل لا يكفي
لاستقلال كل منها
(وثالثها) يكفي ان قصد
الالحاق بجموعها لانه
يبطل بخلاف ما اذا قصد
بكل منها (ثم في اقتصار
المستدل على جواب
أصل واحد) منها حيث
فرق المعترض بين جميعها
(قولان) قيل يكفي لحصول
المقصود بالدفع عن واحد
منها وقيل لا يكفي لانه التزم
الجميع فيلزمه الدفع عنه
(ومنها) أي من القواعد
(فساد الوضع بان لا يكون
الدليل على الهيئة الصالحة
لاعتباره في ترتيب الحكم)
عليه كان يكون صالحا
اضد ذلك الحكم أو نقيضه
(كتلبي التخفيف من التغليظ
والتوسيع من التضييق
والاثبات من النفي) وعكسه
(الاول) مثل قول الخنفة
(القتل عدا جنابة عظيمة
فلا يكفر) أي لا يجب له
كفارة كالردة

عكسه اذ لو اراد عكس الجميع لقال وعكسه الا نأقول على تقدير ارادة عكس الجميع يرجع الضمير
 للتأني وهو مفرد مذ كرفا فراد الضمير ونذكره لا تأييد فيه للادول نعم يؤيده قوله الآتي والرابع
 كان يقال في المعاطاة الخ حيث جعل الرابع عكس الاخير اذ لو اراد عكس الجميع لكان الظاهر
 أن يكون الرابع عكس الاول لان المناسب والظاهر عد العكوس على ترتيب الاصول فيكون
 أول العكوس هو عكس أول الاصول وعكس أول الاصول لا يصح تمثيله بمثل به الرابع وان
 كان يذ كر بقية أمثلة العكوس ولا يقتصر على الرابع وحيدته فوجه عليه انه كان ينبغي أن
 يذ كر عكس الجميع ويستوفي أمثلة ذلك فانه أفيد اللهم الا أن يعتذر بعدم وجود بقية العكوس
 في الواقع أو في كلامهم (قوله فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم) قال شيخنا الشهاب قد يقال
 هذا منه لان المراد لا تكفره الكفارة اه وحاصله ان لقائل ان يقول هذا من تغليظ الحكم لان
 المراد ان عظم هذه الجناية اقتضى أن لا تكفره الكفارة ولا تجبره اضعافها عن ذلك فلا يجب
 ويمكن أن يجاب عن هذا بان كون الكفارة لا تجبر هذه الجناية لا يقتضي عدم الوجوب لان
 التغليظ لم ينفرد في الجبر بل قد يقصده الزجر فيمنع التغليظ بوجوب الكفارة زجرا على ان
 عظم الجناية لو سلم انه ينافي الجبر انما ينافي الجبر رأسا بحيث يرفع اثر الجناية مطلقا أما الجبر
 بمعنى التخفيف للجناية فلا مانع منه بل يمكن أن يقال ايجاب الكفارة مع اتقاء الجبر أبلغ في
 التغليظ ويفارق الرد بانه مع تحتم قتلها وعدم قبولها العفو الى شيء آخر فليتم أميل (قوله على
 وجه الارتفاق) قال شيخنا الشهاب المراد به الفرق بالمالك والمساهلة في شأنه وعدم التشديد
 عليه اه (أقول) ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجوز اخراجها من غير المال وامتناع
 أخذ نحو الحامل والكريمة ومما يمنع من ارادة رفق المستحق قول الشارح الآتي كان يكون
 له جهتان الخ حيث دل على ان المستدل نظر في التخفيف الى الارتفاق أي اخذ التخفيف من
 الارتفاق وانما يناسب أخذه منه اذا أريد به ارتفاق المزدكي لان قصد المساهلة والتخفيف عليه
 يناسبه السراخى بخلاف ارتفاق المستحق انما يناسبه القورية كما هو ظاهر (قوله كالدبة على
 العاقلة) قضيته تحقق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة هنا وبان ذلك ان في وجوبها
 على العاقلة دفع حاجة الجاني الى خلاصه من عهدة جنائمه التي تكثرت منه وبعدم ذرفها وان
 في الاقتصار في كل حول على نصف دينار على الغنى وربع دينار على المتوسط وعدم أخذ ذلك
 في غير آخر الحول وعدم أخذ زيادة على ما ذكر وان لم يفوا بالدية رفقاً بهم وتسهيلاً عليهم (قوله
 في نقيض الحكم) فيه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه الفصل بين المصدر ومعموله
 بمعمول غيره اه (وأقول) قوله بين المصدر أي قوله اعتباره وقوله ومعموله أي قوله في نقيض
 الحكم وقوله بمعمول غيره أي قوله بنص أو اجماع المتعلق بالفعل أعني ثبت أي وذلك مما منع قال
 في التسهيل ومعموله أي المصدر كصاته في منع تقديمه وفصله ويضم رعا فيهما أو هم خلاف
 ذلك انتهى ويمكن أن يجاب بجعل قوله بنص الى آخره متعلقا بالمصدر أيضا أي ان اعتباره
 بالنص أو الاجماع في نقيض الحكم قد ثبت فليتمأمل والثاني انه كان ينبغي أن يزيد أوضده وقد
 يجاب بانه أراد بنقيض الحكم ما يشمل ضده (قوله فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة لطهارة
 الخ) أقول هـ لا اعتراض أيضا بانقدح في الجامع بعدم تحتمله لان الواقعة دلت على اتقاء

فعظم الجناية يناسب تغليظ
 الحكم لا تخفيفه بعدم
 وجوب الكفارة والثاني مثل
 قولهم الزكاة وجبت على
 وجه الارتفاق لدفع الحاجة
 فكانت على التراخي كالدية
 على العاقلة فالترخي الموسع
 لا يناسب دفع الحاجة
 المضيق والرابع كان يقال
 في المعاطاة في المحقر لم يوجد
 فيها سوى الرضا فلا ينعقد
 به بيع كما في غير المحقر
 فالرضا الذي هو مناط البيع
 يناسب الاعتقاد لاعدمه
 (ومنه) أي من فساد الوضع
 (كون الجامع) في قياس
 المستدل (ثبت اعتباره بنص
 أو اجماع في نقيض الحكم)
 في ذلك القياس مثال الجامع
 ذي النص قول الخنفية
 الهرة سبع ذنوب فيكون
 سورة بنسب كالكلب فيقال
 السبعية اعتبرها الشارع
 علة للطهارة

لم يثبت دعى الى دار فيها كلب فامتنع والى اخرى فيها سنور فاجاب فقيل له فقال السنور سبع رواه الامام احمد وغيره ومثال
 ذى الاجماع قول الشافعية في مسح الرأس في الوضوء يستحب تكراره كالاستنجاء بالخروج حيث يستحب ١٥١ الا بتأريفة فيقال
 المسح في الخلف لا يستحب
 تكراره اجماعا فيما
 قيل وان حكى ابن كجب انه
 يستحب تنليله كمسح الرأس
 (وجوابها) أى قسمي
 فساد الوضع (بتقرير كونه
 كذلك) فيقرر كون الدليل
 صالحا لا اعتباره في ترتيب
 الحكم عليه كان يكون له
 جهتان ينظر المستدل فيه
 من احدهما والمعارض
 من الاخرى كالارتفاق
 ودفع الحاجة في مسألة
 الزكاة ويجاب عن الكفارة
 في القتل بانه غلط فيه
 بالقصاص فلا يغلط فيه
 بالكفارة وعن المعاطاة بان
 الانعقاد بها مرتب على عدم
 الصيغة لاعلى الرضا ويقرر
 كون الجامع معتبرا في ذلك
 الحكم ويكون تخلفه عنه بان
 وجد مع نقيضه مانع كافي
 مسح الخلف فان تكراره
 بفسده كغسله (ومنها)
 أى من القوادح (فساد
 الاعتبار بان يخالف) الدليل
 (نصا) من كتاب أو سنة
 (أو اجماعا) كان يقال
 في التيميت في الاداء صوم
 مقروض فلا يصح بنية من
 النهار كالقضاء فيعترض
 بانه يخالف لقوله تعالى
 والصائمون والصائمات الخ
 فانه رتب فيه الاجر العظيم
 على الصوم كغيره من غير تعرض للتيميت فيه وذلك مستلزم لصحة دونه

السبعية عن الكلب لان فرق الشارع بقوله السنور سبع يقتضى ان الكلب ايسر سبع والالم
 يحصل الفرق بينه وبين السنور بذلك القول الا ان يجاب بان ترك الاعتراض به للاستغناء عنه
 مع فهمه مما اعترض به ثم ينبغي التامل في معنى السبع ما هو حتى كان السنور منه دون الكلب
 كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسّر في القاموس السبع بالمقتصر من الحيوان فليتأمل (قوله
 حيث دعى الى دار فيها كلب فامتنع) قال شيخنا الشهاب قد يقال انه امتناعه كون الملائكة
 لا تدخل بيتا فيه كلب لانجاسة سورة (أقول) قد يجاب بان هذا خلاف ظاهر تعليقه عليه
 أفضل الصلاة والسلام عدم دخوله به عدم سبعية الكلب كما أشار اليه بقوله السنور سبع فان
 عدم السبعية أهم من عدم دخول الملائكة لتحققها في غير الكلب من الحيوانات كاطيور ومع
 دخول الملائكة فلا يناسب تعليل عدم الدخول به ويرد عليه انه يعارض بالمثل فان عدم
 السبعية أهم من النجاسة لتحققها في نحو الطيور مع طهارتها فلا يناسب تعليل النجاسة نعم قد
 يجاب بالتزام اعتراض الشيخ ولا بدح في المثال لانه مما يكفيه الاحتمال فليتأمل (قوله
 وجوابها أى قسمي فساد الوضع) قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام لوقال المصنف وجوابها أى
 اقسام فساد الوضع اكان أوضح لانه أقسام يصدق تعريفه بكل منها عدمها في اثنين أربعة
 تلتقى التخفيف من التغايط والتوسيع من التضييق والاثبات من النفي وكون الجامع ثبت
 اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم وزاد الشارح خامسا وهو تلتقى النفي من الاثبات
 وردها الى قسمين هما تلتقى الشيء من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع
 في نقيض الحكم تأويل لا ضرورة اليه انتهى (وأقول) يمكن ان يقال انه أشار بذلك الرد
 الى طريق اختصار الاقسام وضبطها وذلك داع أى داع (فان قلت) يرد على ردها الى هذين
 القسمين صدق التعريف بغيرهما وهوان لا يلتقى الشيء من ضده أو نقيضه ولا يكون
 الجامع مما ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم بان يبين عدم صلاحية الدليل لترتب
 الحكم عليه ولا يكون أيضا صالحا لترتب ضدا الحكم أو نقيضه ولا اذا جامع ثبت اعتباره بنص
 أو اجماع في نقيض الحكم فان هذا القسم يصدق تعريفه المصنف الذى أشار اليه بقوله
 بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة الخ (قلت) وجود هذا القسم وكونه من افراد
 الحدود غير معلوم فلا اعتبار به واعلم هذا مما قصده المصنف بالمدكور وبذلك تزيد فائدته
 (قوله) ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه مانع) قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب
 فيه دفع فساد الوضع امكنه يلزمه النقص وقد قدم انه قادح ولو مانع انتهى (وأقول) قد قدم
 أيضا من جملة الاقوال انه قادح الا ان كان التخلف لمانع أو فقد شرط ونقله عن أكثر
 فقهاءنا فالجواب بما ذكره من على هذا القول على ان الجواب بذلك في كلام القوم ليس من
 مخترعات الشارح فاعلم قائله هو القائل بذلك التفصيل فلا غبار عليه وأما الشارح فنقله كما هو
 اقتداء بهم وأما حكم النقص وكونه قادحا عنده مطلقا فهو معلوم مما قدمه بما لا مزيد عليه
 (قوله من غير تعرض للتيميت) أقول يرد عليه انه لو صح استلزام عدم التعرض للشيء الصحة بدونه
 استلزام عدم التعرض للنية أيضا الصحة بدونها فان قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت
 ما يخالف وقد ثبت المخالف في النية قلنا لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضا في التيميت وهو خبر

على الصوم كغيره من غير تعرض للتيميت فيه وذلك مستلزم لصحة دونه

من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له (قوله مخالف للاجماع السكوني) قال شيخنا العلامة
 هذا الاجماع ينفي حرمة النظر اليها وذلك هو نفي وجود العلة في الفرع انتهى (وأقول) كان
 مقصوده القدر في هذا المثال وكان محمول هذا القدر ان الكلام فيما اذا تحقق القياس بان
 وجد ما يبره فيه لكنه خالف نصاً واجماعاً وهذا المثال ليس كذلك لان العلة هي حرمة النظر
 وهذا الاجماع دل على اثباتها فلم توجد في الفرع فلم يتحقق القياس ويمكن ان يجاب أما
 أولاً فبأننا لانسلم ان هذا الاجماع ينفي حرمة النظر اليها اذا لا يستفاد منه سوى مجرد جواز
 التعميل وهو لا يستلزم جواز النظر حتى يستلزم جوازه لا مكانه مع السائر أو غرض البصر
 وأما ثانياً فبأننا لانسلم ان الكلام فيما اذا تحقق القياس لكنه خالف ما ذكرنا لم يعتبر وافي فساد
 الاعتبار سوى المخالفة المذكورة أعظم من ان يصح القياس أولاً ومما يصرح بذلك ما قرره
 في توجيه كون فساد الاعتبار أعظم من فساد الوضع مما يصرح بأن القياس في فساد الاعتبار قد
 لا يكون صحيحاً كما سيظهر من الكلام الآتي في أقامع الكوراني وحينئذ فليس الكلام الا في
 القدر مجرد مخالفة النص أو الاجماع أعظم من ان يتحقق مع ذلك قاذح آخر كالتقاء وجود
 العلة في الفرع أولاً فعلى الاول يتحقق القدر من جهة غير الا أن المقصود هنا القدر من احدى
 الجهتين وأما ثانياً فبان المثال مبني على مجرد الفرض الكافي فيه كما تقدم ويناسب هذا سكوت
 المشرح على حرمة النظر الى الزوجة الميمنة مع ان مذهبه جوازه بدون شهوة فليتماثل نعم ههنا
 بحث آخر وهو ان الاجماع السكوني تجوز مخالفة كما تقر في محله فكيف يرد هذا القياس بهذا
 الاجماع فان قيل انما تجوز مخالفة لما يبره يعارضه وهو منتهى ههنا قلنا لانسلم اتقاء لان
 القياس المذكور من جملة الأدلة وهو يعارض له اللهم الا أن يستثنى القياس فيمتنع مع
 وجوده (قوله وهو أعظم من فساد الوضع) قال الكوراني وهذا سهو بل هذا مبين لفساد
 الوضع لان القياس هناك ليس بصحيح في نفسه اما لكونه ليس على الهيئة الصالحة أو لكونه
 مستلزماً نقيض الحكم وهنا القياس صحيح غاية معارضة باقوى منه حتى لو عارض ذلك
 النص بقي القياس سائماً عند ههنا انتهى (وأقول) أماد عواء السهو المذكور فهو من الخراف
 الصريح والخطا الواضح القبيح والجراعة على أئمة الدين بمجرد التخييلات الفاسدة والتوهيمات
 الكاسدة وذلك لان من المعلوم الجلي ان وضع هذه الاسماء بأزاء تلك المفاهيم من الاصطلاحات
 وحينئذ فان كان مستنده في هذا الحكم بالسهو واجماع الاصوليين على تباينها فهذا باطل بلا
 شبهة وكيف لا ومنهم من صرح بما قاله المصنف جازماً به مقتصر عليه كسيف العلوم وواحد
 الزمان أبي الحسن الأمدى قال في احكامه مانعه وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار
 وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان
 اعتباره فاسداً بالنظر الى أمر خارج كما سبق تقريره ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار
 على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص ليكون
 الاخص مشتقاً على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة انتهى فانظر هذا النص القاطع للشبهة من هذا
 الامام الا ترى الى قوله فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار الخ وقوله لان النظر في الاعم الخ فهل
 يسوغ معه لما قل أن يدعى اجماع الاصوليين أو أن يدعى سهو المصنف مع موافقته لمثل هذا

وكان يقال لا يصح القرض
 في الحيوان لعدم انضباطه
 كالمخلوقات فيه مترس بانه
 مخالف لحديث مسلم عن
 ابي رافع انه صلى الله عليه
 وسلم استسلف بكرا ورد
 وباعها وقال ان خيار الناس
 أحسنهم قضاء والبكر يفتح
 الموعدة الصغير من الابل
 والرابع يفتح الرء ما دخل
 في السمة السابعة وكان
 يقال لا يجوز للرجل ان
 يغسل زوجته الميمنة لحرمة
 النظر اليها كاجنبية
 فمترس بانه مخالف للاجماع
 السكوني في تعميل على
 فاطمة رضي الله عنهما
 (وهو أعظم من فساد الوضع)
 لصدقه حيث يكون الدليل
 على الهيئة الصالحة لترتيب
 الحكم عليه

(وله) أي للمعترض بفساد الاعتبار (تقديم على المنوعات) في المقدمات (وتأخير) ٥٣ عن المجامعة لها من غير مانع في التقديم

والتأخير (وجوابه الطعن

في سنده) أي سند النص

بارسال أو غيره (أو المعارضة)

له نص آخر فيقتسا قطن ويسلم

الاول (أو منع الظهور) له في

مقصد المعترض (أو التأويل)

له بدل (ومنها) أي من

القوادح (منع عليه الوصف)

أي منع كونه العلة (ويسمى

المطالبة بصحيح العلة والاصح

قبوله) والالادي الحال الى

تمسك المستدل بما شاء من

الاصناف لانه المنع وقيل

لا يقبل لادائه الى الانتشار

بمنع كل ما يدعى عليه (وجوابه

بإثباته) أي بإثبات كونه

العلة بمسلك من مسالكها

المقدمة (ومنه) أي من

المنع مطلقا (منع وصف

العلة) أي منع انه معتبر

فيها وهو مقبول جزئا

(كقولنا في افساد الصوم

بغير الجماع) كالا كل من

غير كفارة (الكفارة)

شرعت (للزجر عن الجماع

المحذور في الصوم فوجب

اختصاصها) به (كالحد

فانه شرع للزجر عن الجماع

زنا وهو مختص بذلك (فيقال)

لانسلم ان الكفارة شرعت

للزجر عن الجماع بخصوصه

(بل عن الافطار المحذور

فيه) أي في الصوم بجماع

أو غيره (وجوابه بتعيين

الاعتبار بالخصوصية) أي خصوصية الوصف في العلة كان بين اعتبار الجماع في الكفارة بان الشارع رتبها عليه

النص الجازم من مثل هذا الامام على انه لو فرض المحال الذي دونه خوط القناد وشيب الغراب وهو اجماع الاصوليين على ما زعمه لجازله صنف مخالفتهم واصطلاحه على خلاف اصطلاحهم من غير ان يسوغ لاحد ان يحكم عليه بالسهو في ذلك لما اشتهر من انه لا يجزى في الاصطلاحات وان اكل أحد ان يصطلح على ما شاء مع صلاحية تعريفة فساد الاعتبار لا عجميته من فساد الوضع كما هو ظاهر نعم توجيه الامدى وجوب التقديم كالصريح في ارادة العموم المطلق وهو مخالف لما ساقى عن شيخ الاسلام وان كان مستنده قول بعض الاصوليين بتباينهما فهذه الاية تقتضى سهوا المصنف في قوله بخلافه تبع الغيرة ولا يسوغ لعاقل أن يوجه الحكم عليه بذلك السهو على ان القول بتباينهما سهو كما قاله شيخ الاسلام وواحد الاعلام حيث قال مانصه قوله وهو اعم من فساد الوضع ظاهره انه اعم منه مطلقا وقضية تعريفة هما بما ذكره المصنف انه اعم منه من وجهه لصدقه فقط بما ذكره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم ولا يعارضه نص ولا اجماع وصدقه ما معان بان لا يكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو اجماع له فاقبل من ان فساد الوضع اعم ومن انهما متباينان ومن انهما متحدان سهوا انتهى وانظر أيضا ما في قول الكوراني أيضا أو لا يكونه مستلزما نقض الحكم من العجرفة فانه لا يقابل ما قبله فان استلزامه نقض الحكم من أقسام كونه ليس على الهيئة الصالحة لا مقابل له وبالجملة فما قاله في هذا المقام لم يصدر عن تأمل ولا تثبت (قوله وله تقديمه على المنوعات وتأخير) قال الكوراني وعندى أنه يجب تقديمه لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فانه امام مطالبة بصحيح الدليل أو معارضة له انتهى (وأقول) اما لا فينبغي تأمل قوله لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس مع قوله السابق آنفا وهذا القياس صحيح غاية معارضة باقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقى القياس سالما انتهى وأما ثانيا فكونه أقوى بتقدير تمامه لا يقتضى وجوب تقديمه اما لا فلا لانه على تقدير تأخير يكون من باب الترقى من الادنى للاعلى وهو من المستحسنات كما قرر في محله ولا معنى لوجوب التقديم مع ذلك واما ثانيا فتدعيكس ما ذكره ويقال بل ينبغي وجوب تأخير لانه مع التأخير محتاج اليه للاحتياج للاقوى بعد الاضعف لعدم كفاية الاضعف أو لعدم تمام كفايته ومع التقديم لا يحتاج اغيره لعدم الحاجة الى الاضعف بعد الاقوى وبالجملة فما قاله هنا من طرز ما قاله قبله لم يصدر عن تأمل ولا تثبت فتأمل ولا تغفل (قوله أي منع كونه العلة) أقول انما عبر بذلك ليتعين التمام ولو عبر بقوله أي منع كونه علة صدق بالتناقضة مع انها ساقى في قوله ومنه منع وصف العلة مع قبول منعها (قوله أي من المنع مطلقا) فيه أمران الاول قال الكمال تبينه على ان الضمير في منه غير عائدا الى منع العلية كما زعمه الشيخ ابو زرعة بل الى المنع مطلقا بدليل انه جعل منه منع حكم الاصل وبدليل ان منع وصف العلة مقبول جزئا وقبول منع العلية موضع خلاف انتهى (أقول) وحامله ان الضمير راجع للمقيد السابق بدون قيده ومنه يقع كثيرا وقد صرح الكمال في بحث الاعادة بجوازها وأشار اليه السيد في بحث الدلالة من حوائث العضد وحينئذ فلا غبار على المصنف في ارتكابه ولا سيما مع قيام القرينة من كلامه على المراد وهي ما ذكره الكمال والثاني قال شيخ الاسلام ولو قال بدل قوله مطلقا المطلق

حيث أجابهم من ماله عن جماعة ١٥٤ كما تقدم (وكان المعترض) لهذا الاعتراض (ينفع المناط) بحذفه خصوص الوصف

كان أولى انتهى (وأقول) كان مراده أن قوله مطلقا يفهم منه أن المعنى كل منع وهو
خلاف المراد إذ ليس منع ماذ كمن كل منع بخلاف المطلق إذ يفهم معنى المنع من غير تقييد
ومنع ماذ كره فرد من أفراد المنع من غير تقييد (قوله) وكان المعترض ينفع المناط الخ) أقول
دل تعبيره بكان على أن ذلك ليس تنقيح المناط ولا تحقيقه حقيقة وكان وجهه أن تنقيح المناط
كما تقدم حاصله الاجتهاد في حذف بعض الأوصاف وتعيين الباقي للعلية وليس هنا اجتهاد
ولا تعيين بل منع وصف العلية فقط ووجه شبهه بتنقيح المناط أن المانع غير قائل بأن هذا
الوصف معتبر في العلة بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار وإذا حذفه عن الاعتبار تعين
الباقي فاشبهه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقي وأن تحقيق المناط كما تقدم
أيضا إثبات العلة في أحد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا لأن حاصله أن العلة المعلومة مسلمة
قد ينفي وجودها في بعض الصور فيبين المستدل وجودها في ذلك البعض كبيان أن السرقة
التي هي أخذ المال خفية من حرز مثله بلا شبهة وهي علة القطع بوجوده في التباس وما نحن فيه
ليس كذلك ووجه الشبه أن المعترض لما منع الوصف الذي هو علة في الجملة لأنه معتبر في العلة ثم
أثبت المستدل اعتباره فيها أشبهه من أثبت العلة في أحد صورها (قوله) وفي كونه قطعاً للمستدل
مذهب ثالث الخ) هذا يفيد السماع الذي صرح به الشارح أخذ من ذلك لأن الاختلاف في
كونه قطعاً للمستدل فرع قبوله وسماعه ويفيد ذلك أيضاً المقابلة بما سألني عن الشيخ أبي إسحق
وأنما ذكره مع أقادته ما هذا ليفيد الاختلاف في ذلك والحاصل أنهم اختلفوا في السماع وعدمه
واختلفوا على الأول هل يحصل الانقطاع أو لا وعبارة المصنف تفيد الأمرين أما الأول فما خوذ
من المقابلة بما سألني عن الشيخ ويذكر الخلاف في الانقطاع وأما الثاني فظاهر (قوله) أخذ
من التقرير) أي لأن الاقتصار على التقرير على أحد أقوال محكية يدل على رجحان المخرج
عليه أي دلالة الظنية وإن لم يستلزمه بل وافر التقرير على غير الرابع عنه لغرض ما كفرابة
التقرير عليه أو أشكاله أو توهم عدم صحته (قوله) لم لا يكون مما اختلف في جواز القياس
فيه) أقول فيه أمران الأول قال شيخ الإسلام عليه السلام فيه أي والمستدل لا يراه انتهى (وأقول)
في الجزم به هذا التقييد نظير بل يفهمه كثرة المعترض في استناد منعه بتجوير الاختلاف فيه
وإن كان المستدل ممن يرى أن ذلك الحكم مما يقاس فيه والثاني أن الاقتصار في استناد المنع
بما ذكره كانه اقتصار على أقل ما يكفي فيه فيكون ما فوقه بالأولى فيقول لا يكون مما اتفق على منع
القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه (قوله) سلمنا ذلك يعني أنه مما يقاس فيه
ولأنسلم أنه معال (أقول) قد يستشكل ذلك بأنه مع تسليم أنه مما يقاس فيه لا يمكن منع تعديله
لأن تعديله لازم لكونه مما يقاس فيه إذا لم يعال لا يمكن تعديله حكمه إلى غيره لأجل وجود علة
حكمه في ذلك الغير وتلك التعديله هي معنى القياس فتسليم أنه مما يقاس فيه ومنع كونه معالاً
متنافيان لا يجتمعان وكذا قوله سلمنا ذلك يعني أن هذا الوصف علة ولأنسلم وجوده فيه قد
يستشكل أيضاً لأنه يلزم من كون الوصف علة حكم الأصل وجود الوصف في الأصل والأفلا
يكون علة حكمه فتسليم كون الوصف علة حكم الأصل ومنع كون الوصف موجوداً
في الأصل متنافيان لا يجتمعان ويجب أن يكون المراد بكونه مما يقاس فيه أنه

عن الاعتبار (والمستدل
بحقيقته) بتبيينه اعتبار
خصوصية الوصف (ومن
المنع) منع حكم الأصل
وهو مسموع كان يقول
الحق في الاجارة عقد على
منفعة فبطل بالموت
كأنه كساح فيقال له إن
الكساح لا يطل بالموت بل
ينتهي به (وفي كونه قطعاً
للمستدل مذهب) أربعها
أخذ من التقريرين الاتي
لالتوقف القياس على
ثبوت حكم الأصل والثاني
نعم للاتقال عن إثبات حكم
الفرع الذي هو بصدده إلى
غيره (ثالثاً) قال الأستاذ
أبو إسحق الأسفرايني يكون
قطعاً له (إن كان ظاهراً)
يعرفه أكثر الفقهاء بخلاف
مأ لا يعرفه الأخوانهم
(وقال الغزالي يعتبر عرف
المكان) الذي فيه البحث
في القطع به أولاً (وقال)
الشيخ (أبو إسحق الشيرازي
لا يسمع) لأنه لم يعترض
القصود حكمه عنه ابن
الحاجب كلاً مدى على أن
الموجود في المخلص والمعونة
للشيخ كما قال المصنف
السماع ثم على السماع
وعدم القطع قال المصنف
(فإن دل) أي المستدل
(عليه) أي على حكم
الأصل أي أي دليل عليه (لم ينقطع المعترض) بمجرد الدليل (على المختار بل لأنه أن يعود ويعترض) الدليل لأنه

قد لا يكون صحيحا وقيل ينقطع فليس له ان يعترضه نظروا وجهه باعتراضه عن المقصود ١٥٥ (وقد يقال) في الايمان بنوع مرتبة

(لانسلم حكم الاصل سلمنا)
ذلك (ولانسلم انه مما يقاس
فيه) لم لا يكون مما يختلف
في جواز القياس فيه (سلمنا)
ذلك (ولانسلم انه معال) لم
لا يقال انه تعبدى (سلمنا)
ذلك (ولانسلم ان هذا الوصف
عالمه) لم لا يقال انه تعبدى
(سلمنا) ذلك (ولانسلم وجوده
فيه) أى وجود الوصف في
الاصل (سلمنا) ذلك (ولانسلم
انه) أى الوصف (متعبدى) لم
لا يقال انه قاصر (سلمنا)
ذلك (ولانسلم وجوده في
الفرع) فهذه سبعة منوع
تعلق الثلاثة الاولى منها
بحكم الاصل والاربعة
الباقية بالعلة مع الاصل
والفرع في بعضها (فيجاب)
عنها (بالدفع) لها (بما عرف
من الطرق) في دفعها ان
أريد ذلك والاقية كفى
الاقتصار على دفع الاخير
منها (ومن ثم) أى من هذا
وهو جوازها المعلوم من
الجواب عنها أى من اجل
ذلك (عرف جواز ايراد
المعارضات من نوع)
كأنقوض أو المعارضات
في الاصل والفرع لانها
كسؤال واحد مترتبة
كانت أولا (وكذا) يجوز
ايراد المعارضات (من
أنواع) كأنقض وعدم

بنفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونهه للادبل المراد انه من النوع الذي يقبل القياس عليه
لنكون نوعه غير نوع الكفارات والاسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم فيها
ولا يلزم من كونه من ذلك النوع الذي يقبل القياس عليه كونه نفسه معلا حتى يأتى القياس
عليه وعن الثاني بانه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علة حكم الاصل وعدم وجوده في الاصل
لانه يجوز ان يكون للعالم عاتان احدهما وجوده في جميع افراد الاصل والاخرى غير
موجودة في بعض افراده فغاية الامر انها قاصرة عن بعض الافراد وذلك لا يمنع صحة التعليل
على ما تقدم بيانه فاذا أريد القياس على ذلك البعض الذي لم توجد فيه تلك الاخرى صدق على
الحكم ان ذلك الوصف عالمه لانه احدى عالميه وان لم يكن ثبوته في ذلك البعض بواسطة ذلك
الوصف وصدق أيضا انه لم يوجد فيه أى ذلك الوصف فثبت تصور كون الوصف علة حكم
الاصل أى في الجملة وان لم يكن ثبوته فيه بالنظر اكل فرد مع عدم وجوده في بعض افراد
الاصل أمكن تسليم ان الوصف علة حكم الاصل مع منع وجوده في ذلك الاصل الذي اريد
القياس عليه غير ان هذا الجواب لا يأتى على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بعاتين
فليتأمل على ان التسليم لا يلزم ان يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاده حقيقة بل قد يكون
معناه عدم الاعتراض بذلك الشئ حتى يكون معنى سلمنا كذا لا ان تعرض لذلك ولا اعتراض به
بل اقتصر على الاعتراض بشئ آخر وهذا صادق مع كون ذلك المسلم مردودا عندهم كذا ذلك
شيخنا الشريف الصغوى وحينئذ فلا منافاة بين تسليم كون الشئ مما يقاس فيه ومنع انه
معال ولا بين تسليم ان هذا الوصف علة ومنع وجوده فيه لجواز ان يكون التسليم بهذا المعنى
فليتأمل (قوله) والافيكفى الاقتصار على دفع الاخير منها) أى لانه مبني على تسليم ما قبله
(فان قلت) هذا ظاهر اذا كان التسليم بمعنى القبول والاعتقاد دون ما اذا كان بمعنى مجرد
عدم التعرض لذلك الشئ والاعتراض به كما تقدم عن شيخنا الشريف (قلت) بل هو ظاهر ايضا
على هذا لانه اذا ترك الاعتراض به لم يحتج لجواب لان الاحتياج للجواب فرع وجود الاعتراض
(قوله) وهو جوازها المعلوم من الجواب) أى من أجل ذلك عرف الخ لا يقال في هذا تعليل الشئ
بنفسه لانه عال معرفة جواز ايراد المعارضات به لم ذلك الجواز من الجواب عنها لانا نقول
المراد ان الجواز المقهور من الجواب علم منه الجواز في الواقع فليتأمل (قوله) جواز ايراد
المعارضات) أى الاعتراضات معارضات كانت أولا فلا اشكال في تقسيمها الى معارضات
وغيرها (قوله) وكذا يجوز ايراد المعارضات من أنواع) أقول قد رمت على كذا يجوز دون
عرف الذي هو ظاهر عبارة المصنف اشارة الى انه غير مراد لان ايراد المعارضات من أنواع
لم يعرف مما ذكره المصنف اذ لم يذكر الا المعارضات أى الاعتراضات من نوع وجواز ذلك لا يدل
على جواز الايراد من أنواع وكان ذكر الخلاف فريضة على ذلك للقطع مع التأمل بانه لا يصلح
لغرضه في معرفة جواز ذلك مما سبق كما هو ظاهر العبارة فليتأمل (قوله) وان كانت مترتبة الخ)
أقول قضية هذه المبالغة ان غير المترتبة اولى بالجواز من المترتبة ووجه ذلك يعلم من التوجيه
الاتى لثالث الفصل (قوله) لان تسليمه) تعليل لجواز المترتبة الذي تضمنته هذه المبالغة دفعا
لتوجيه التفصيل الاتى (قوله) تقديرى) أى سواء عبر بنحو سلمنا او بنحو سلمنا (قوله)

التاثير والمعارضة (وان كانت مترتبة أى يستدعى تأييدها تسليم متلوه لان تسليمه تقديرى) وقيل لا يجوز من أنواع لا تشاد (ونائها

التمصيل) فيجوز في غير المرتبة دون المرتبة لان ما قبل الاخير في المرتبة مسلم قد كره ضايع ودفع بان تسليمة تقديري كما قال المصنف
لا تصح في مثال النوع ان يقال ١٥٦ ماذ كراهه علة منقوض بكذا او منقوض بكذا او معارض بكذا او معارض بكذا او مثال

الانواع غير المترتبة ان يقال
هذا الوصف منقوض بكذا
او غير مؤثر لكذا او مثال الانواع
المترتبة ان يقال ماذ كرم
الوصف غير موجود في
الاصل ولان سلم فهو معارض
بكذا (ومنها) أي من
الفواحد (اختلاف الضابط
في الاصل والفرع لعدم
العلّة) فيه (بالجامع)
وجود او مساواة كما يعلم
من الجواب كان يقال في
شهود الزور بالقتل تسبوا
في القتل فيجب عليهم
القصاص كالمكره غيره
على القتل فيعترض بان
الضابط في الاصل الاكراه
وفي الفرع الشهادة فإين
الجامع بينهما وان اشتركا
في الافضاء الى المقصود فإين
مساواة الضابط الفرع لضابط
الاصل في ذلك (وجوابه
بانه) أي الجامع (القدر
المشترك) بين الضابطين
كالتسبب في القتل فيما تقدم
وهو منضبط عرفا (أو بان
الافضاء سواء) أي افضاء
الضابط في الفرع الى المقصود
مساو لافضاء الضابط في
الاصل الى المقصود كلفظ
النفس فيما تقدم (لا إلغاء
التفاوت) بين الضابطين
بان يقال التفاوت بينهما
ملغى في الحكم فانه قد

ودفع بان تسليمة تقديري) أي فالمنع باق حقيقة فلا يكون ذكر ما قبل الاخير ضائعا (قوله
مثال النوع الخ) قال شيخ الاسلام مثال للنوع في المعارضات غير المترتبة ومثاله في المترتبة
الى آخر كلامه (قلت) وهو مشعر بان مثال المترتبة متروك في المتن والشرح وفيه نظر لان
ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ مثال للنوع في المترتبة وهذا انكسار لعدم تثبيل الشارح له
واقصاره على امثلة النوع في الغير المترتبة والانواع مترتبة وغير مترتبة فليتم (قوله ومنها
اختلاف الضابط) أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان المراد دعوى اختلاف الضابط لان
القدح انما يحصل بذلك لا بوجود الاختلاف في الواقع والثاني ان السعد يفسر الضابط بقوله
أي الوصف المشتغل على الحكمة المقصودة انتهى وقد يقال يشكك حينئذ قول المصنف لعدم
الوقوف بالجامع لان الوصف المذكور هو العلة لما تقدم انها الوصف المشتغل على الحكمة
المذكورة والعلة هي الجامع فكان الواجب ان يقول لعدم الجامع لان اختلاف الجامع في
الاصل والفرع يلزمه عدم وجود الجامع في الفرع لان الوصف الذي في الاصل وهو الجامع لانه
العلة لم يوجد في الفرع دون ان يقول لعدم الوقوف بالجامع لاقضائه انه مع الاختلاف يمكن ان
يوجد الجامع وليس كذلك كما هو ظاهر فان اجيب بان الوصف المذكور لا يجب ان يكون هو
الجامع والعلة كما يعلم من التمثيل والجواب ولا يلزم من اشتماله على الحكمة المذكورة ان يكون
هو العلة بل هو ان يكون غيرهما مع اشتماله على ماذ ذكر لكونه ملزوما مثل الا ترى الى مثالهم
المذكور فان الضابط في الاصل فيه الذي هو وصف مشتغل على الحكمة المذكورة الاكراه وقد
بان انه ليس هو العلة والجامع وان العلة والجامع هو القدر المشترك بين الاكراه وشهادة الزور
وهو التسبب في القتل والحاصل ان اختلاف الوصف المذكور في الاصل والفرع محل احتمال
ان العلة هي خصوص ما في الاصل فلا جامع وان نظر الى اشتراكهما في الافضاء الى المقصود
فلا بد من مساواتهما ما في ذلك وقد لا تثبت وانما القدر المشترك بين ما في الاصل وما في الفرع
فيحقق الجامع فلذا لم يوثق مع الاختلاف بوجود الجامع ولا بالمساواة في الافضاء الى المقصود
فقدية وجهه على ذلك ان غاية الامر حينئذ هو الجمع بالزوم العلة وذلك ينبغي ان يكون صحيحا اخذا
بما سألني من عدم الجمع بالزوم العلة من أقسام قياس الدلالة لان لازمه ما يدل عليها بل دلالة الملزوم
على اللازم اقوى اذ الملزوم لا يتفك عنه لازمه بخلاف العكس لجواز كون اللازم أعم بل ينبغي
ان المراد من هذا الا اني باللازم هو المساوي ايستقيم الحكم بدلالة اللازم على العلة وحينئذ
فما هن من افراد ذلك الا في لان الملزوم المساوي من جملة اللازم نعم يمكن ان يجاب بانه لا يلزم
من اشتمال الوصف على الحكمة المقصودة كونه العلة ولا كونه ملزوما لها الا ترى ان المشقة
تشتغل على الحكمة المقصودة وهي التسهيل لورثب الترخص في السفر عليها مع عدم صحة كونها
علة لعدم انضباطها وعدم استلزامها العلة التي هي السفر لوجودها في الحضر أيضا كما في
الاعمال الشاقة فليست أمثل (قوله أو بان الافضاء سواء) أقول فيه أمران أحدهما ان حاصل
الجواب بذلك بيان ان المقصود هو قياس ضابط الفرع على ضابط الاصل لبيان ان الجامع هو
القدر المشترك بدليل مقابله بالجواب الاول وعبارة ابن الحاجب ومصرحة بذلك ولفظ
العضد ثانيا أي وجهي الجواب بيان ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل أو ارج

لا يحصل الجواب به لان التفاوت قد يلغى كما في العالم يقتل بالجاهل وقد لا يلغى كما في الحر لا يقتل بالعبد منه

منه كما لو جعل في مسئلة القصاص من الشهود الاصل هو المغرر الحيوان على القتل فيقول
المعترض الضابط في الاصل اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء
التسبب بالشهادة الى القتل أقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان اتبعات أولياء المقتول على
قتل من شهد واعلمه بالقتل طالبا للثمن وتلج الصدور بالاتهام اغلب من اتبعات الحيوان على
قتل من يغري هو عليه وذلك بسبب تفرقة عن الاذى وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك
لا يضر اختلاف اولى التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على
التسبب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفة للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التي يطلقها الزوج
في مرض موته على القاتل أى على عدم ارثه في نقض المقصود القاسم من الفعل فلا يقال حكم
الاصل عدم الارث وكم الفرع الارث فلا يصح أى القياس لان هذا الاختلاف لا يضر
ويرجع الى الاختلاف في محل الحكم لاني الحكم وذلك مما لا بد منه في القياس فكيف يكون
مفسده انتهى وثانيها قال شيخ الاسلام قوله او بان الافضاء سواء أى او بانه في الفرع ارجح كما
فهم بالاولى وأول التنويع للتخمين والمعنى ان اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالاول او بعدم
المساواة في الثاني او بهما فبهما بان تجعل مانعة خلو انتهى (قلت) قضية قوله اجيب بالاول
امتناع الجواب بالثاني وقوله اجيب بالثاني امتناع الجواب بالاول وقوله بهما امتناع الجواب
بأحدهما ويظهر الجواز في الجميع فليتم امل (قوله والاعتراضات) قال شيخ الاسلام هي المعبر
عنها قياسا بالقواعد الشاملة لما يأتي من التقسيم ولهذا زاد الشارح كلها أى ايدخل به فيها
التقسيم الا ترى ان قد يتبادر منها ما تقدم فقط قال ولو آخر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل
البرماوى كان أولى انتهى أى لانه يتبادر ورايتوهم من ذلك التأخير خروج التقسيم الا ترى وهذا
صريح في رجوع التقسيم والاستفسار الى المنع وقد يوجه في الاول بانه يرجع اليه باعتبار
أحد محله المرددين ما على السواء وكان حاصل الاعتراض به ان هذا الدليل ممنوع لان احد
محله على السواء ممنوع ولا مرجح لارادة الآخر وفي الثاني على القول بوروده بان حاصله منع
دلالة الدليل على المطلوب لانه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب لا يقال الاستفسار ليس
من الاعتراضات ولهذا لم يقل شيخ الاسلام من التقسيم والاستفسار لانا نقول هذا لا يصح
لتصريحهم بانه منها ولهذا قال في الاحكام الاعتراض الاول الاستفسار انتهى وقال العضد
وأنت تعلم انه أى الاستفسار يريد على تقدير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة
فلا سؤال أعظم منه انتهى (قوله وقال المصنف لان المعارضة منع للعلل عن الجريان) قال
الكوراني وهذا الذي قاله ليس معنى المعارضة بل لازم معناها لان المعارضة كما هو المستطوع
في كتب الخلاف عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم ويلزم منه منع
جريان العلة والامر في هذا سهل انتهى (وأقول) اما ولا فكثيرا ما يعرف الشيء بلازمه وهو
امر سائق شائع فلا محذور فيه واما ثانيا فكثيرا من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس
المنع والمعارضة كما هو في غاية الظهور بتأمل ما ذكره في معانيها وانما ترجع الى احدهما
بنوع تاويل ولذا عبروا بالرجوع اليهما فخصيص المعارضة بالمناقشة في رجوعها الى المنع
بما ذكره جريانه في غيرها من الاعتراضات بالنسبة اليهما مما لا وجه له بل هو ذهول واضح

(والاعتراضات) كلها
(راجعنا الى المنع) قال
ابن الحاجب كما
الجدلين او المعارضة لان
غرض المستدل من اثبات
مدعىه بدله لا يكون احصاء
مقدماته ليصلح للشهادة له
ولسلامته عن المعارض
لتقيد شهادته وغرض
المعترض من عدم ذلك
يكون بالقدح في صحة
الدليل بمنع مقدمته
او معارضته بما يتارمه
وقال المصنف ك بعض
الجدلين انها راجعة الى
المنع وحده كما اقتصر عليه
هنا لان المعارضة منع للعلل
عن الجريان (ومقدمها)
يكسر الدال ويجوز فتحها
كما تقدم أوائل الكتاب أى
المقدم او المقدم عليها
(الاستفسار) فهو طليعة
أها كطليعة الجيش

(وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابية أو اجال) فيه (والاصح ان يبينهما على المعترض) لان الاصل عدمهما وقيل على المستدل ببيان عدمهما ليعتبر دليله (ولا يكلف) المعترض بالاجال بيان (تساوي المحامل) المحقق للاجمال اعسر ذلك عليه (ويكفيه) في بيان ذلك حيث تبرع به (أن الاصل عدم تفاوتها) وان عورض بان الاصل عدم الاجال (فيبين المستدل عدمهما) أي عدم الغرابية والاجال حيث تم الاعتراض عليه بما بان بين ظهور اللفظ في مقصوده كما اذا اعترض عليه في قوله الموضوعية فتجب فيه التنية بان قيل الموضوع يطلق على النظافة وعلى الانفعال الخصوصية فيقول حقيقة المصلحة الثانية (او يفسر اللفظ بمحمل) منه بفتح الميم الثانية (قيل وبغير محمل) منه اذا غاية الامر انه فاطق بلغته جديدة ولا محذور في ذلك بناء على ان اللغة اصطلاحية ورد بان فيه فتح باب لا يفسد (وفي قبول دعواه الظهور في مقصوده) سير الصاد (دفعاً للاجمال

(قوله غرابية واجال) أقول يمكن جزمه الان حيث قد نضاف الى المفرد ورفعهما على الابتداء (فان قلت) قال المسوغ حينئذ لا ابتداء بالنسبة (قلت) تقدير الوصف أي فيه أي في لفظ المستدل والخبر محذوف أي وجوده ولا ينافيه كلام الشارح لان تقديره فيه لا ينافيه الخبرية بل يحتمل الوصفية او تقدير الخبر مقدم أي فيه أي في لفظ المستدل (قوله والاصح ان يبينهما) قال المحلل أي بيان الغرابية بان يعين اللفظ الغريب أي باعتباره غرابية وبيان الاجال بان يبين كونه اللفظ يصح اطلاقه على متعدد انتهى (قلت) أي وان لم يبين تساوي ذلك المتعدد بالنسبة اليه وعدم ظهوره في شيء منه كما يصرح به قول المصنف ولا يكلف الخ ولا يخفى ان مجرد بيان الاطلاق على المتعدد من غير بيان التساوي المذكور ليس ببيان للاجمال لان مجرد ذلك البيان لا يستلزم الاجال نعم ومظنته كما يفهم ذلك من قوله ويكفيه أن الاصل عدم تفاوتها فكان المراد ببيان الاجال بيان مظنته لا بيان نفسه حقيقة (قوله وقيل على المستدل بيان عدمهما) أي لا يبينهما كما يتوهم من العبارة لكن النظر في المعنى قرينة على المراد لظهور فساد وجوب بيانهما على المستدل (قوله ويكفيه ان الاصل عدم تفاوتها) يحتمل ان المراد به كفايته في البيان ان يقول ذلك ويصرح به قول الشارح في البيان حيث تبرع به وهو الذي في العوض ويحتمل ان المراد ان كون الاصل ذلك يغنيه عن البيان (قوله فيبين المستدل) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان القاء جواب شرط مقدر أي واذا يبينهما المعترض لما تقر من انه عليه فيبين المستدل عدمهما انتهى (قوله او يفسر اللفظ بمحمل) أقول فيه أمران الاول انه عطف على قوله فيبين المستدل عدمهما فهو جواب آخر عن الاعتراض بالاجال والغرابية وعبارة العوض والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره في مقصوده فلا اجال ولا غرابية وذلك اما بالنقل من أهل اللغة واما بالعرف العام والخاص او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فبالترسيخ في ظاهرها ان الجواب بالتفسير مشروط بالعجز عن الجواب بما قبله خلاف ظاهر عبارة المصنف ويحتمل ان تقييده بالعجز لم يقصد به الاشتراط بل الجري على العادة اذ لا يعدل عادة الى التفسير المذكور الا عند العجز ثم قال العوض واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يصلح له لغة والالكان من جنس اللعب فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق انتهى قال المولى سعد الدين قوله بما يصلح له لغة أي يجوز استعماله فيه حقيقة او مجازا او نقلا وبالجملة يكون مما يرخص أهل اللغة في استعماله فيه وليس المراد انه يجب ان يكون معناه اللغوي ولو قال لغة او عرفا لكان اظهر انتهى فيحتمل المحتمل في كلام المصنف على معنى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة او مجازا او منقولا وغير المحتمل على ما عدها والثاني ان هذا ظاهر فيما اذا وقع القدرح في عبارة المستدل اما لو اراد المستدل حل عبارة النص على خلاف الظاهر منها وان كان محتملا فينبغي ان لا يقيده ذلك شيئا لان النصوص يجب حملها على الظاهر والعمل به الا بدليل (قوله قيل وبغير محتمل) أقول هو من قبيل العطف التلقيني ولا ضرورة الى جعل الواو فيه بمعنى او كما لا يخفى مع التأمل الصادق فيقول شيخنا الشهاب ان الواو فيه بمعنى او فيه نظر (قوله دفعا للاجمال الى آخره) قال شيخ الاسلام كأن يقول هو غير ظاهر في غير مقصوده اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا

في مقصدي لزوم الاجمال انتهى (لا يقال) الاستدلال بلزوم الاجمال لا ينهض مع كون الفرض
ان المعترض يدعي الاجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج
به عليه لانه قول المراد انه يحتاج على بطلان هذا اللازم بانه خلاف الاصل كما أشار اليه
الشارح بقوله الذي هو خلاف الاصل انتهى ولكن تركه الشيخ لظهوره (قوله اعدم
الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والظاهر تعلقه بقوله دفعا والمراد
من قوله اعدم الظهور الى آخره ان اعدم الظهور في الآخر امر مسلم بينهما وذلك لان
المعترض ادعى الاجمال وتساوى المحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور في احدهما المحملين
وخالفه في الآخر الذي زعم انه مقصوده وبما يتضح لك قول الشارح أي لو وافق المستدل
انتهى (قوله خلاف) قال الكمال لم يرجح المتن ولا الشرح شيئا من طرفي الخلاف ورجح شيخنا
في تحريره عدم القبول فقال انه الحق انتهى (وأقول) قد يستشكل عدم القبول هنا مع
ما سبق من القبول لتفسير اللفظ بمقتضى فان دعوى الظهور في مقصوده تفسير اللفظ بمقتضى
وزيادة فهو اخص فكيف قبل الاعم ولا يقبل الاخص وحده فليظهر اشكال كلام المصنف
أيضا حيث حكى هذا خلافا ولم يرجح شيئا مع جزمه ثم يقبل التفسير بالمحتمل ويجاب بان هذا
الاشكال مبني على ان المراد دعوى الظهور في مقصوده مع تعيينه وهو ممنوع بل المراد دعوى
الظهور في مقصوده من غير تعيينه فلم يقبل لاتفاقه كل من دلالة اللفظ على مقصوده وتفسيره به
وبدل على ذلك ان الشيخ اعترض عن هذه المسئلة بقوله بقي ههنا بحث وهو ان دفع
الاجمال طريقا اجماليا بما يستعمله بعض الجدلين وهو ان يقول يلزم ظهوره في احدهما
والا كان محملا والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر
في الآخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزوم الاجمال وهو خلاف الاصل الخ قال المولى
التفتازاني قوله في دفع الاجمال يشير الى ان لزوم ظهوره في احدهما الاعلى التعمين وان لم يكن
كافيا في مقصود المستدل لكنه كاف في دفع الاجمال الخ فقوله لزوم ظهوره في احدهما
لا على التعيين الظاهر رجوعه للوجهين جميعا لانه جعل الإشارة الى ذلك بالتعيين يدفع
الاجمال وهو متعلق بالوجهين وذلك ادل دليل على ما قلنا فليست (قوله فقبل بقبول دفعا
للاجمال) قال شيخنا الشهاب قضيه ان قول المتن دفعا مع قبول واظهر من ذلك جعله
مع مولا لدعوى انتهى (قوله وهو كون اللفظ) قال شيخنا الشهاب في كون هذا الكون
مسمى التقسيم نظرا لان يقال هي تسمية اصطلاحية انتهى (فان) ولا شك انها اصطلاحية
ومع ذلك لا يلزم ان يكون الكون المذكور حقيقة ذاتية لاحتمال ان هذا التعريف رسم
وعرفه ابن الحاجب بهذا التعريف ثم قال وحاصله منع باق أي يتوجه وان كان بعد تقسيم
انتهى وعبارة الاصطلاح في شرحه وحاصله اعتراض التقسيم منع بعد التقسيم فان
المعترض قسم أولا مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما انتهى (قوله متردد بين امرين)
فيه امران الاول انه يفهم عرفا من التردد بين امرين استواء الامرين وعدم ظهور
احدهما على الآخر والافلاتردد عادة لان العادة والقاعدة عندهم في الظنيات التعويل
على المعنى الظاهر وعدم الاتفاقات الى غير من المحتملات فقول الشارح على السواء

لعدم الظهور في الآخر
خلاف) أي لو وافق المستدل
المعترض بالاجمال على عدم
ظهور اللفظ في غير مقصوده
وادعى ظهوره في مقصوده
فقبل يقبل دفعا للاجمال
الذي هو خلاف الاصل
وقبل لا يقبل لان دعوى
الظهور بين امرين المعترض
الاجمال لأثرها وان كان
على وفق الاصل (ومنه
أي من القواعد) التقسيم
وهو كون اللفظ (المورد
الحليل) متردد بين امرين
مثلا على السواء (احدهما
ممنوع)

ما خوذ من المتن وبيان لان المذهب هو مذهب معتبر لكن المراد الاستواء ولو بحسب الظاهر وعند
 المعارض فلا يتأني ما ذكره المصنف في الجواب المقضي لعدم استواء المعنيين فليست تأمل * والثاني
 ان من الظاهر الواضح ان الاقتصار على الامرين انما هو على سبيل التتميل لوضوح وظهوره
 لا فرق بين الامرين والاكثر هنا فاقصدا المصنف على الامرين ليزيد ظهوره فهم ان الاكثر
 كذلك فلا اعتراض عليه فانه كثيرا ما يتكلم المصنفون في ترك بعض الامور على مزيد وضوحها
 (قوله بخلاف الآخر المراد) أقول فيه نصريح بكون الممنوع ايس هو المراد ويكون المراد ايس
 بمنوع (فان قلت) ما الحامل للشارح على ذلك وكيف ارتكبه مع مخالفة الكلام العوض فان
 حاصله تجوز كون الممنوع عنده ليس هو المراد على ما قاله السكالي وبينه وكيف مع كون الممنوع
 عنده ليس هو المراد يصح تعديله للمختار اعم من تمام الدليل معه لانه اذا كان المراد غير ممنوع
 عند المعارض فقد سلم للمستدل مراده المحصل المطلوب وخص المنع بغيره فكيف لا يتم الدليل
 حينئذ (قلت) اما الاول اعني الحامل للشارح على ذلك فهو ما ذكره المصنف في جواب التقسيم
 فقوله وجوابه الخ فانه اذا كان الممنوع هو المراد لم يتأت الجواب بكون اللفظ موضوعا للمراد
 أو ظاهرا فيه لان مجرد بيان وضع اللفظ للمراد وظهوره فيه لا اثر له مع منعه في نفسه كما هو جلي
 فان بيان ذلك لا يزيد على ما لو نص ابتداء على مراده نص الاحتمال معه بوجه مع انه قطع الاثر له
 مع منعه مراده في نفسه فتعين حمل كلامه على ان الممنوع غير المراد وان المراد ليس بمنوع
 يتأني ان يجاب عن هذا الاعتراض حينئذ بذلك الجواب اذ ملخص الاعتراض حينئذ ان
 الدليل لا يعين معنى بشيد المطلوب ولا يخفى ظهوره اندفاعه حينئذ ببيان وضع اللفظ لذلك المعنى
 المقيد وظهوره فيه اذ ملخص الجواب حينئذ ببيان أنه يعين ذلك المعنى فتأمل واما الثاني اعني
 مخالفة كلام العوض فهو بعد ثبوته مجردة لا محذور فيه لقطع بانه لم يقيم عقل ولا نقل بامتناع
 مخالفة مجرد كلام العوض لا في خصوص هذا المقام ولا في غيره والازم بطلان كل ما خالف
 كلامه مجرد انه خالف كلامه ولا يقوله بل لا يتوهمه من له ادنى عقل ولا سيما في الاصطلاحات
 التي منها ما نحن فيه وقد اشتهر انه لا يجزئها وقد اعتمدوا في مسائل على خلاف ما قاله العوض
 حتى في غير الاصطلاحات فعلا عنها وقد تكرر منا في هذا المجموع الكلام على ذلك وبعد
 ثبوت مخالفته فلعل القوم مختلفون في معنى التقسيم أو التأخيرين مختلفون في فهم مرادهم
 منه والحاصل ان مجرد مخالفة كلام العوض من حيث انها مجرد مخالفة مما يقطع بعدم
 امتناعها كل عاقل وخصوصا من متأخريه مجمع على اتفاقه اهـ هذا الفن وما يتعلق به وسعة
 احاطته بذلك واستدراكه على غيره كالمصنف ومن ادعى امتناعا في خصوص هذا المقام
 فعليه البيان ودون ذلك انقراض الزمان واما الثالث اعني تعديله المختار بما ذكره فوجهه انه
 ليس المراد بكون المراد غير ممنوع انه كذلك بحسب الظاهر حتى يلزم ان يكون المعارض
 والمستدل متفقين في الظاهر على تسليم أحد المحققين المراد اظهوره لانه لا معنى حينئذ للاعتراض
 بل المراد انه كذلك في الواقع دون الظاهر ويكفي كما هو ظاهر في عدم تمام الدليل احتماله
 لامر من أحدهما الممنوع بحتمل بحسب الظاهر انه المراد اذ لو اعم من الله ان ذلك مما لا يخبر عليه
 لتأمل في هذه المباحث (فان قلت) من لازم كون المراد الغير الممنوع غير متعين بحسب الظاهر

بخلاف الآخر المراد
 (والمختار وروده) لعدم تمام
 الدليل معه وقيل لا يرد لانه
 لم يعترض المراد

كون اللفظ مجملًا أو غير مجملًا بحسب الظاهر والالكان المراد منه هنا بحسب الظاهر وعلى
 هذا يرجع التقسيم للاستفسار قلت بل هو أخص من الاستفسار كما تعطيه قوة الكلام اذ لم
 يعتبر في الاستفسار منع أحد المحتملين أو المحتملات ثم رأيت شيخ الاسلام قال وهو أى التقسيم
 راجع للاستفسار مع منع وجود العلة في أحد احتمال اللفظ مثاله ان يقال في مثال الاستفسار
 للاجبال فيامر الوضوء النظافة أو الانفعال المخصوصة الاول ممنوع انه قوته انتهى وفيه شئ
 غليظا مل (فان قلت) فلا يصح ذكره معه قلت ممنوع الاترى ان فساد الاعتبار أعظم من فساد
 الوضع كما تقدم وظاهر كلام المصنف انه أعم مطلقا وهو صريح كلام الاحكام كما تقدم ومع
 ذلك لم يمنع أحد من ذكره معه وان حاصل كلام العضد كائن الحاجب ان التقسيم أخص من
 مطلق المنع لانه قال وحاصله انه منع بعد تسليم فيما أتى فيه ما تقدم في صريح المنع من الابحاث
 انتهى ولم يمنع هو ولا غيره من ذكره معه (فان قلت) فهل لذكره معه فائدة قلت له فواند منها بيان
 الاسم ومنها الإشارة الى أن منشأ القدح في الاستفسار عدم دلالة اللفظ على المراد وفي التقسيم
 كون أحد المحتملين ممنوعا مع إيهامه واحتمال انه المراد في الجمع بينهما بيان كفاية كل
 واحدة من الجهتين في القدح ولو اقتصر على الاستفسار توهم عدم كفاية احتمال منع المراد أو
 على التقسيم توهم عدم كفاية مجرد اجمال اللفظ لا يقال هذه الفائدة حاصلة بجمع الاستفسار
 مع المنع الصريح فلا حاجة فيها الى ذكر التقسيم لاننا نول المنع الصريح وارد على المراد قطعاً
 بخلاف المنع هنا فانه محتمل الورد بحسب الظاهر على المراد كغيره في ذكر التقسيم بيان كفاية
 احتمال ورود المنع على المراد فلا يغني عنه ما ذكر في صريح المنع المتعين في المراد فقد ظهر بما
 لا مزيد عليه لطالب الحق صحة ما سلكه الشارح في شرح كلام المصنف بل تعينه وانه لا محذور
 عنه في شرح كلامه وانه لا محذور في مخالفة كلام العضد وانه لا غبار على صحة تعميل الشارح
 المختار بقوله لعدم تمام الدليل معه واذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أشار اليه الكمال من
 إيراد الشارح ان في كلامه مخالفة لكلام العضد كما تقدم وسقوط ما أورده شيخنا العلامة
 وما أورده الكوراني فاما شيخنا فقد أورد في درسه ما حاصله ان ظاهراً كلام الشارح ان الاحد
 المذكور ممنوع عند المعارض والمستدل جميعاً وان معنى قوله الاخير المراد أى للمستدل
 عندهما قال وهذا عندى ثم اختلف بل هو لان قوله حينئذ اعدم تمام الدليل معه لا يفتى ما فيه
 أصح حيث سلم المعارض ارادة أحدهما للمستدل وتعلق المنع بغيره عنده فكيف لا يكون تاماً قال
 والذي يظهر لي ان معنى المتن ان أحدهما أى المراد للمستدل ممنوع أى عند المعارض والاخر
 الغير المراد له غير ممنوع عند المعارض قال وهذا معنى صحيح حسن ثم أيده بعبارة العضد وتمثيله
 انتهى ووجه سقوطه في غاية الظهور مما قررناه أما قوله وهذا عندى ثم اختلف بل هو الى آخره
 فوجه سقوطه انه مبني كما ترى على توهمه ان مراد الشارح ان المراد الغير الممنوع متعين
 بحسب الظاهر ومعلوم لهما وائس كذلك كما تقر فيما عزمه من السهو ولا منشأه الا السهو وعن
 معنى الكلام وما أريد به وأما قوله والذي يظهر لي ان معنى المتن الى آخره فوجه سقوطه انه
 لا يطابق قول المصنف وجوابه الخ كما تبين بما لا مزيد عليه فوهذا الذي ظهر للشيخ منشؤه
 الغفلة عن تأمل بقية كلام المصنف وأما الكوراني فقد اشتبه عليه الحال ولم يعرف مقصود

المصنف نقاط وشرحه سؤالاً لا يوافق طريقة العضد في السؤال مع تصرف فيه لا يتخلو عن مخال
على ما في النسخة الواقعة على من شرحه كما يعرف بالنظر بينهما وجواباً لا يوافق طريقة المصنف
في الجواب ثم قال هذا كلامه على ما ذهب إليه شراحه ثم ادعى أنه سهل ومنهم واحد بما حاصله
أن جواب المصنف لا يطابقه وذلك لأنه قال في شرح كلامه مانصه (أقول) من الاعتراضات
التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل دائراً بين أمرين أو أكثر فيمنع الذي يتوهم كونه
محل المقصود ويسكت عن الآخر لأنه لا يضره أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للعامة قيل
لا يقبل هذا السؤال لأن منع أحد محتملي كلام المستدل لا يمنع مطلوبه أذ ربما يكون هذا المحتمل
مراداً والمختار قبوله أذ بإبطال ذلك يتعين الباقي وربما لا يمكنه إتمام الدليل به فلهذا دخل في هذا
الدليل ولكن لقبوله شرط وهو أن يكون من معاليم المستدل بيانه مثاله ما إذا قال في الصحيح
الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو عذر الماء فيجب التيمم فيقال ما المراد بتعذر الماء
مطلق سبب أم في السقر أو المرض الأول ممنوع والثاني لا يجب عليك تفعا والجواب عن هذا
السؤال بأمور الأول أن يبين أن اللفظ دال على المعنى الذي أراد، فالعامة بالنقل عنهم أو هو
وجه الاستعمال والاصل فيه الحقيقة أو عرفاً أي عرف كان أو علم بالقرائن عقلية أو لفظية
هذا كلام العضد على ما ذهب إليه الشارحون وعندى أن هذا الكلام سهل ومنهم لأن التقسيم
نوع من المنع وارد على عملية ما ادعاه له الحكم الاصل غايته أن هذا المنع يشتمل على التردد
فيمكن أخص من مطلق المنع فالجواب إنما يكون بإثبات علية ما حذر مسالك العاية والذي
ذكره المصنف هنا هو ما ذكره في جواب الاستفسار وإن كنت في ريب فتأمل في المثال
المذكور أو في قوله الملتجئ إلى الحرم وجد منه سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد
العدوان فيجب استيفاءه فيقال يستوفى مع المانع أو بدونه الأول ممنوع والثاني مسلم
ولكن لم قلت أن الحرم ليس بمانع ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم انتهى وهو حقيق
بأنشاء قول القائل

أورد هاهنا عدوساً مشتملاً * ما تكذباً بعد تورد الأبل

وقول الآخر سارت مشرقة وسرت مغرباً * شتان بين مشرق ومغرب

ولا يخفى عليك وجه سقوط كلامه مما قررناه وإن معنى هذا التخليط الذي وقع فيه وبني عليه ما بني
عدم تمييزه بين طريق المصنف والعضد وقد اتضح لك الفرق بينهما فقوله فيمنع الذي يتوهم كونه
محصل المقصود لا يوافق طريقة المصنف لأن الممنوع على طريقة هو غير المراد كما تبين لك
بما لا مزيد عليه إلا أن يريد يتوهم بحسب الظاهر كونه محصل المقصود مع انحصار الممنوع في
الواقع في غير المحصل للمقصود إلا أن هذا لا يوافق طريقة العضد التي ذهب إليها كما هو واضح من
كلامه لأن الممنوع على تلك الطريقة يحتمل أنه المحصل للمقصود في الواقع والحاصل أن
أراد بهذا الكلام أن الممنوع يحتمل بحسب الظاهر دون الواقع أنه المحصل للمقصود فهذا
لا يوافق طريقة العضد التي ذهب إليها وهذا تبعه في قوله الآخر لأن منع أحد محتملي كلام
المستدل لا يمنع مطلوبه أذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراداً انتهى فان هذا مخرج بان الممنوع
قد يكون في الواقع هو المراد المحصل للمقصود كما لا يخفى وإن أراد أنه يحتمل بحسب الواقع أنه

المحصل فهذا لا يوافق طريقة المصنف وقوله هذا كلام المصنف على ما ذهب اليه الشارحون
 غير صحيح لان من الشارحين من لم يحمل كلام المصنف على ما حمل هو عليه كالمحقق المحلى فقد
 صرح بان المنوع غير المراد كما تقدم بيانه وبرهانه بما لا مزيد عليه ولكنه لم يقتبه لكلامه ولم
 يفهمه حق فهمه وقوله وعندى ان هذا الكلام سهو منهم لان التقسيم نوع من المنع وارد على
 علمية ما ادعاه له الحكم الاصل الى آخره غير صحيح ايضا لانه كما ترى مبنى على ان المنوع هو المراد
 الا ترى الى قوله وارد على علمية ما ادعاه له الحكم الاصل وقد علمت بما لا مزيد عليه انه لا يأتى على
 طريقة المصنف وان المنوع عليها انما هو خلاف المراد وانما يأتى على طريقة العضد المخالفة
 لهما كما تبين ايضا بما لا مزيد عليه على ان في اتيانه عليها بجناوا وضحا لان قوله وارد على علمية
 ما ادعاه له الحكم الاصل صريح في لزوم كون المنوع هو المراد وقد علمت عدم لزوم ذلك على
 طريقة العضد وانما يحتمل انه المراد كما يحتمل انه غيره الا ان يريد انه وارد على علمية ما ادعاه احتمالا
 وقوله فالجواب انما يكون باثبات علمية الى آخره منشؤه عدم التمييز بين الطريقتين فانه انما يأتى
 على طريقة العضد ولا يأتى على طريقة المصنف كما لا يخفى وقوله والذي ذكره المصنف الى آخره
 يقال عليه ما ذكره المصنف مناسب لطريقته لان التقسيم عليها أخص من الاستفسار فيصح ان
 يجاب بما يجاب به الاستفسار وقوله ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم يقال عليه قد تبين
 بما لا مزيد عليه انه في غاية الاستقامة والحسن على طريقته التي خفيت عليك لحاظتها بغيرها
 ولم تميز بينهما فاشكل عليك الحال ووقعت في حيص بيص والله الموفق وهو تعالى أعلم (قوله
 وجوابه ان اللفظ موضوع في المراد الى آخره) قد يقال القياس ان يجاب ايضا بتفسير اللفظ
 بمحمل ويجاب بان هذا داخل فيما ذكره المصنف لما تقدم من أن المراد بالمحمل المعنى الذي يكون
 اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازا أو منقولا فالحقيقة داخل في قوله ان اللفظ موضوع
 ولوعرفا والمجاز داخل في قوله أو ظاهرا لان المجاز بواسطة قرينته ظاهرا في المعنى المجازى الا ان
 يقال انه لا يلزم ان يصل المجاز بواسطة القرينة الى حد الظهور وأما المشتركة مع قرينة أحد
 معنييه أو معانيه المراد فينبغي دخوله في الظاهر لظهوره بالقرينة لاني الموضوع لان الظاهر ان
 المراد به الموضوع للمراد وحده لا ما يشتمل المشتركة لانه بدون قرينة مجمل فلا مدخل له في الجواب
 هنا فليتأمل (قوله في المراد) عبر به مع ان المناسب اتعدي الوضع للمراد موافقة لقول المصنف
 في المراد فانه راجع للقسمين (قوله أو انه ظاهر ولو بقرينة في المراد) أقول يمكن تناوله لما ذكره
 الا مدى أيضا بقوله الخامس أى من أجوبة التقسيم أنه وان تعذر بيان الظهورية باحد
 الطرق المنفصلة فله دفع التقسيم بوجه اجمالى وهو ان يقال الاجمال على خلاف الاصل فيجب
 اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ ومع ذلك فالتقسيم
 لا يكون واردا وقد يدعى على بيان كون اللفظ ظاهرا فيما عني به هذا الطريق الاجمالى وهو ان
 يقول اذا ثبت انه لا بد وان يكون اللفظ ظاهرا في بعض محامله نفيا للاجمال عن الكلام فيجب
 اعتقاد ظهوره فيما عني به المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه أما عند المعارض
 فام ضرورة دعواه الاجمال في اللفظ وأما عند المستدل فلضرورة دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون
 غيره انتهى وذلك بان يريد بالقرينة ما يشمل العقلية ككون الاجمال على خلاف الاصل

(وجوابه ان اللفظ موضوع
 في المراد (ولو عرفا) كما يكون
 لغة (أو انه ظاهر ولو
 بقرينة في المراد)

وبظهوره في المراد ظهوره فيه ولو على وجه الاجمال فليتأمل (قوله كما يكون ظاهرا بغيرها) هو
 قضية عبارة المصنف واعترضه شيخنا الشهاب فقال لك ان تتوقف في مباينة هذا الموضوع
 انتهى قلت ويمكن ان يجاب بان المراد بظهوره بغير القرينة ظهوره بنحو الشهرة كما في المشترك
 اذا اشتهر في بعض معانيه والمجاز اذا اشتهر في معناه المجازي بناء على ان المراد بالقرينة ما لا يشمل
 نحو الشهرة كما قد يبادر منها وان المراد بالموضوع الموضوع للمراد وحده بقرينة ان الجواب
 بوضعه له واغبره لا يقيد (لا يقال) وبانه لم يرد بقوله أو ظاهرا الخ مباينته لما قبله بل أعينته منه (لانا
 نقول) يمنع من ذلك ان عطف الاعمال لا يكون باواللهم الا أن يجعل معنى الواو ولا يخفى ما فيه
 ويمكن جعل الواو في قول المصنف ولو بقرينة الحال لكنه مناف لما قاله الشارح وقد يمنع المناقاة
 بناء على انه لم يرد بقوله كما يكون ظاهرا بغير عاظه ووجه في هذا القسم بل في القسم الاول فكأنه قال
 كما يكون ظاهرا في القسم الاول بالوضع لكنه في غاية البعد (قوله ثم المنع لا يعترض الحكاية)
 أقول فيه أمران * الاول انه ينبغي ان يعلم ان المراد بالمنع هنا مطلق الاعتراض منعا كان بالمعنى
 الخاص أو غير بدليل الاقسام التي ذكرها له والمعنى ثم الاعتراض لا يعترض الحكاية أي
 لا يتوجه عليها بل يعترض الدليل أي يتوجه عليه (فان قلت) لكن المراد بالمنع في قوله اما مجرد
 اومع المستند المنع بالمعنى الخاص فنأين يعلم ذلك من كلام المصنف (قلت) من وصفه بالمجرد وجمع
 المستند لانهم في الاصطلاح عند الاطلاق وصفان للمنع بالمعنى الخاص ومن هنا يفهم ان قوله
 مقدمة معناه منع مقدمة بالمعنى الخاص وقول الشارح أي حكاية المستند للاقوال في المسئلة
 أي ولومع ادلتها فلا يتوجه المنع على الاقوال ولا على ادلتها بحكاية فيما يظهر مما لم ينصب
 نفسه لاختيارها فقول المصنف بل الدليل أي الذي أقامه أو اختاره لا مطلقا ثم رأيت التصريح
 بذلك ومن صرح به السيد في حاشية الآداب العنصرية وكذا ما ولا ناحني في شرحها وعبارته
 واذا عرفت حقيقة المنع فاعلم انه اذا لم يذكر في النقل دليل فظاهر انه لا يتوجه عليه المنع وان
 ذكر فيه فهو وانما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق به المؤاخذة لما انه يعكس منقول عن الغير
 والناسل من حيث انه ناقل ليس يلتزم صحته بل هذا ليس بدليل بالنسبة اليه من تلك الحقيقة حتى
 يمنع منعا جارا على مقتضى عرفهم والناسل ان التزم صحة هذا الدليل المنقول أو أقام دليلا
 برأسه على ما نقله صار مستدلا حجة في وجهه عليه ما يتوجه عليه حينئذ انتهى * والثاني ان
 المنع الذي لا يعترض الحكاية هو المنع بمعنى الاعتراض المنقسم الى الاقسام المستفاد من كلام
 المصنف أما المنع بمعنى طلب تصحيح الحكاية فيعترض الحكاية ولهذا قال العنصر في آدابه ولا
 يمنع النقل والمضى الاجاز اذا المنع طلب الدليل على مقدمته انتهى أي مقدمة الدليل والدليل
 الذي كانت المقدمة جزمه ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر وان كان
 ظاهرا العبارة بوجه ذلك كذا في شرحها وهو ظاهر وذلك المعنى المجازي للمنع هو بالنسبة للنقل
 طلب تصحيحه وبالنسبة للمدعى طلب الدليل عليه (قوله بل يعترض الدليل) أقول ظاهر
 اقتضاه على الدليل انه لا يعترض المدلول فلا يلتفت اليه فيه وهو كذلك ان اقتصر على مجرد
 المنع ولهذا قال المسعودي أما اذا منع الدليل بلا شاهد فليدفع اليه أو منع المدلول بلا إقامة
 الدليل على ما يناقضة فيكون كل منهما مكابرة غير مسموعة عند أهل التوجيه انتهى وعبارة

كما يكون ظاهرا بغيرها وبين
 الوضع والظهور (ثم المنع
 لا يعترض الحكاية) أي
 حكاية المستند للاقوال
 في المسئلة المبحوث فيها حتى
 يختار منها اقولا ويستدل
 به (بل) يعترض (الدليل)

بعض مقدمات الآداب والثاني وهو القدر في المدلول من غير تعرض للدليل أما أن يكون
 يمنع المدلول وهو مكابرة لا يثبت اليها وأما إقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة انتهى وقوله
 وأما إقامة الدليل إلى آخره لا يرد على المصنف لانه يؤخذ من قوله الآتي أو مع تسليمه إلى قوله
 فالمعارضة وهذا ظاهر فيما يكون بعد ذكر الدليل وأما قوله بان ادعى حكما ولم يستدل عليه فيجوز
 منعه بمعنى طلب الدليل عليه كما تقدم (قوله أما قبل تمامه) أقول كذا عبر السمرقندي في آدابه
 فقال فاما ان يمنع قبل تمام دليله إلى ان قال وذلك هو المناقضة انتهى لكن قال المسعودي في
 شرحها مانعه لم يرد أي بقوله قبل تمام دليله انه لا بد للسائل في هذا القسم أعني المناقضة أن
 يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال بعضهم الاحسن ان يتوقف السائل
 حتى يقرر العمل بمجموع مقدمات دليله ثم يشرع في تعرض لما يتعارض انتهى ثم بين المسعودي
 من عبارة السمرقندي بعد ذلك ما يشير إلى هذا ويجاب عن المصنف بما أشار شيخ الاسلام به إلى
 الجواب عن السمرقندي حيث قال عقب قوله قبل تمام دليله مانعه أي قبل استنتاجه فتدخل
 المقدمة الأخيرة من مقدماته انتهى فليست أملا فقد يقال ينبغي توجيه هذا الاعتراض بعد
 الاستنتاج أيضا (قوله لمقدمة) أقول فيه أمور الأول قال شيخنا الشهاب انه متعلق بفاعل
 يعترض وهو المنع أي يعترض بالمنع لمقدمة الدليل أو يعترض على حذف مضاف أي يعترض
 الدليل بالمنع مقدمة إلى آخره وعلى هذا فاللام تعاليمية أو بمعنى الباء انتهى (قلت) وعلى
 الأول يلزم أعمال ضمير المصدر والثاني ان المراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه الدليل فيتناول
 مقدمات الأدلة وشرايطها كإيجاب الصغرى وفعليتها وكلمة الكبرى في الشكل الأول مثلا
 ولا يختص بالاول كما قد يتوهم والثالث انه ليس المراد بقوله لمقدمة بعض المقدمات حتى يلزم
 أن تكون المناقضة غير شاملة للمنع المتوجه إلى كل مقدمة من مقدمات الدليل مع انه من
 أفرادها كما ذكره بل المراد به ما صدق عليه مقدمة الدليل أعم من ان يكون بعض مقدمات
 الدليل أو كل واحدة منها كما نبهوا على ذلك وعبارة السمرقندي والمناقضة هي منع مقدمة
 الدليل قال المسعودي كغيره أي بعض المقدمات أو كلها على سبيل التفصيل والتعيين انتهى
 (قوله أو بعده) عطفه على قبل تمامه لا يقتضي أن يتعلق به ما يتعلق بالاول أعني قوله لمقدمة حتى
 ينافي قوله الآتي والثاني اما مع منع الدليل إلى آخره (قوله فان احتج المانع لانتفاء المقدمة
 التي منعها فغصب الخ) قال الكوراني في شرح هذا الكلام فإذا منع مقدمة فعلى المستدل
 اثباتها فان أقام المانع من دليله لا على انتفاء تلك المقدمة فالحق انه لا يسمع منه لانه منصب
 المستدل فلومكن منه يقع الخبط في البحث وما قيل من انه يسمع منه بعد إقامة المستدل الدليل
 على تلك المقدمة سهو لانه اما ان يسلم دليله فيتم له ما رامه أو يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل
 فعلى المستدل اثباتها وهكذا انتهى (وأقول) أشار بقوله وما قيل إلى آخره إلى الرد على الزركشي
 فانه قال وأشار أي المصنف بقوله فان احتج إلى تفسير الغصب أي غصب منصب التعليل فهو
 عبارة عن تصدي المعارض لا إقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع
 عند النظر لاستلزامه الخبط في البحث نعم يتوجه ذلك من بعد إقامة المستدل الدليل على تلك
 المقدمة انتهى لكن ما زعمه عليه من انه سهو وهو السهو الفاحش فان ما قاله الزركشي قد صرح

أما قبل تمامه لمقدمة منه
 أو بعده (أي بعد تمامه)
 (والاول) وهو المنع قبل
 التمام لمقدمة (أما) منع
 (مجرد أو) منع (مع المستند)
 والمنع مع المستند (كلا نسلم
 كذا ولم لا يكون) الامر
 (كذا أو) لا نسلم كذا
 (وانما يلزم كذا لو كان)
 الامر (كذا وهو) أي
 الاول بقسميه من المنع
 المجرد والمنع مع المستند
 (المناقضة) أي يسمى بذلك
 (فان احتج) المانع (لانتفاء
 المقدمة) التي منعها
 (فغصب) أي فاحتجابه
 لذلك يسمى غصبا لانه غصب
 المنصب المستدل (لا يسمع
 المحققون) من النظر فلا
 يستحق جوابا وقيل يسمى
 في نسخة

به أئمة الجدل حتى قال في الآداب السحر قديمة ما نصه وان لم يقل مستند دليل يستدل به دليل على
 انتفاء تلك المقدمة المتنوعة فذلك المنع يسمى غصا وهو غير مسوع لاستلزامه الخطب في البحث
 نعم قد يتوجه ذلك بعد إقامة الممثل الدليل على تلك المقدمة كما سيأتي بمقتضى ما انتهى إلى أنه
 حيث لا يكون معارضة في المقدمة وهي جائزة ثم قال والمعارضة والنقض الاجمالي باثبات في
 مقدمات الدليل أيضا وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة يكون معارضة ونقض اجمالي وبالقياس
 إلى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة ونقض انصلي على طريق الاجمال انتهى وقد
 أقره شرحه وبينوه بما زاد صراحة ووضوحا وعبارة بعض المقدمات وأما إقامة الدليل على
 نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة لمثل دليل على اثباتها وهو
 المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة وإما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسوع
 لاستلزامه الخطب في البحث انتهى فانظر هذه الصرائح من أئمة الفن الناطقة ببحرته ما قاله
 الزركشي وبخطا الكوراني في اعتراضه وبأنه يادر إلى اعتراضه من غير تأمل ولا مراجعة لما
 هو مشهور حتى في المقدمات وهذا وإمثاله مما يرفع الوثوق بكلامه وكأنه توهم أنه أدري بالجدل
 من الزركشي لأنه أجهل لكنه لم يمثل قول العجم سربيع الجواب كثير الخطا والعجب منه أنه فيما
 سيأتي أول باب الاستدلال وقع في الزركشي فنسبه في أمر سهل نقله عن غيره إلى أنه لم يقن
 القواعد العلمية فبالبال هو هنا لم يثبتها وما أفتج مقاسد بليمة العصبية وقد ظهر لك من ذلك فساد
 احتجابه بقوله لأنه إما أن يسلم دليله إلى آخره لا نأخذ بالثبوت الأول منه وهو تسليم دليله
 ولا يلزم تمام ما رآه لجواز معارضة في تلك المقدمة بدليل يدل على نفيها وكأنه توهم أن مجرد تسليم
 الدليل يقتضي تمام المراد وغفل عن أنه بعد التسليم يقبل المعارضة المانعة من التمام (قوله
 والثاني إمام مع منع الدليل الخ) قال السكال واعلم أن إثباته بكلمة مع في قوله إمام مع منع الدليل
 لا يلائم جعله المقسم منع الدليل إذ لا معنى لكون الشيء مع نفسه واللائق أن يجعل المقسم منع
 المدعى كان يقال ثم المنع أي منع المدعى لا يعترض الحكاية بل الاستدلال إمام مع مقدمة معينة
 إلى آخره (وأقول) أما قوله إذ لا معنى لكون الشيء مع نفسه فقد أجاب عنه شيخ الإسلام حيث
 قال ما نصه قوله ثم المنع أي الاعتراض بمنع أو غيره ففعا عن يعترض المنع بهذا المعنى لا المنع
 المصطلح عليه فقط لئلا يؤول المعنى في قوله الثاني إمام مع منع الدليل أو مع تسليمه إلى أن
 يكون الشيء مع نفسه أو مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقي كان ينبغي الاقتصار على
 قوله منع الدليل ولم يظهر لي وجه انقطة مع انتهى ولا يخفى أن حاصل ما أجاب به حمل قوله والثاني
 على المنع بمعنى مطلق الاعتراض وقوله منع الدليل على المنع المصطلح عليه فقوله والثاني إمام مع
 منع الدليل من قبيل كون الشيء مع فرد وهو صحيح لأن الشيء يصاحب فردا لأنه في ضمه وقوله
 أو مع تسليمه لا يلزم منه كون الشيء مع ضده لأن تسليم الدليل لا يضاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض
 لأنه يجمع معه كما في المعارضة فإثر التجمع تسليم الدليل مع إمام مع منع الدليل مطلق الاعتراض وإنما
 يضاد فردا وهو المنع الخاص الذي هو منع الدليل هذا لما كان قد منع سقوط قول العراقي
 المذكور بما ذكره لأن ما ذكره صحيح لمع والعراقي لم يمنع صحتها بل منع الاحتياج إليها فلا نكتة في
 ذكرها نعم قد يجاب بأن نكتتها المقابلة لقوله أو مع تسليمه وأما قوله واللائق أن يجعل المقسم مع

(والثاني) وهو المنع بعد تمام
 الدليل (إمام مع منع الدليل)

المدعى فتم بحسب بحث لان المنع بعد تقييده بكونه للمدعى كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم
 على هذا التقدير اذا لمعنى عليه بل منع المدعى يعترض الدليل فيخرج في تصحيته الى التخلّف
 فليست بل (قوله بناء على تخلف حكمه) اقول فيه امران الاول ان معناه بناء للمنع أى منع
 الدليل على تخلف حكمه أى اما مع منع الدليل لاجل تخلف حكمه بمعنى ان سبب المنع ومنشأه
 التخلّف والثاني قال المسعودي التحقيق انه لا يختص النقص بالتخلّف المذكور بل هو عبارة
 عن منع الدليل بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما التخلّف الحكم
 المذكور عنه اول استلزامه فساد الآخر على اى وجه كان من الخصوصيات انتهى وأجيب بأن
 المراد بالتخلّف المذكور في التعريف ابطال الدليل وبيان فساد ذلك به اذا اعتبرنا يتناول
 كلتا صورتين قال بعضهم وهذا الجواب مما لا يلتفت اليه عاقل انتهى وعبارة بعض المقدمات
 والنقص منع مقدمة الدليل كلياً أو بعضها لا يعينها بالمعنى المذكور ولا بد له من شاهد يشهد به
 اما تخلف الحكم عن الدليل واما استلزام صحته وعامه بجميع مقدماته لجمال اذ لا بد على
 التقديرين من اختلال مقدمة غير معينة وقيل هو ابداء الوصف المدعى علمته بدون الحكم في
 صورة وما اشترى بين الاصوليين من انه تخلف الحكم المدعى عن الدليل الدال عليه في بعض
 الامور مساححة انتهى وأشار بقوله بالمعنى المذكور الى قوله قبل ذلك بمعنى انه لو صح الدليل
 بجميع مقدماته لتخلف الحكم عنه في شئ أو الاستلزام المحال وهما شاهد النقص وبغزلة السند
 انتهى (قوله أى الذى هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه) قال السكّال وتبعه شيخ الاسلام
 ظاهره انه يعتبر في معنى النقص التفصيلي كون المنع بعد تمام الدليل وفي معنى المناقضة كونه
 قبل تمام الدليل وليس كذلك بل المناقضة والنقص التفصيلي اسمان لمنع المقدمة المعينة قبل تمام
 الدليل او بعده انتهى (واقول) عبارة بعض مقدمات الآداب فالمناقضة وتسمى نقضا تفصيليا
 ومنعاً ايضاً وهو كتر استعماله من منع مقدمة معينة والمراد ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة
 او صورة اعنى طلب الدليل على صحته او لا يحتاج في ذلك الى شاهد انتهى نعم قد يمنع ان ظاهره
 ما ذكر لان الذى هو الخ وقع صفة للنقص التفصيلي والاصل في الصفة هو التخصيص دون
 الكشف والتفسير فهو الظاهر فيكون فيه اشعار بعدم انحصار النقص التفصيلي في هذا القسم
 واعل وجه اقتضاه عليه مشاركته للنقص الاجالى في كونه بعد تمام الدليل فماسب تخصيصهما
 بالفرق نعم يبقى الاشكال في قول المصنف وهو المناقضة فانه ظاهر في التخصيص الا أن يؤول بما
 تقدم عن شيخ الاسلام في شرح السمرقندية وفيه نظر ويحتمل ان هذا اصطلاح آخر فلا راجع
 (قوله أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول بالمعارضة) اقول فيه امران الاول
 انه لا يخفى صراحة هذه العبارة في ان معنى المعارضة هو المنع المصاحب للتسليم والاستدلال
 المذكورين لان قوله أو مع تسليمه عطف على قوله مع منع الدليل في قوله والثاني اما مع منع
 الدليل في قوله والثاني عبارة عن المنع بعد تمام الدليل فالتقدير والثاني أى المنع بعد تمام
 الدليل اما مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول بالمعارضة أى فهو أى الثاني الذى هو
 المنع المذكور المصاحب لما ذكر المعارضة وهذا في غاية الظهور وقد عوى السكّال ان تعريف
 المعارضة المأخوذ من المتن هو الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل ممنوعة بل هي

بناء على تخلف حكمه
 فالنقص الاجالى (وصورته
 ان يقال ما ذكره من الدليل
 غير صحيح لتخلف الحكم عنه
 في كذا ووصف بالاجمال
 لان جهة المنع فيه غير
 معينة بخلاف التفصيلي
 أى الذى هو منع بعد تمام
 الدليل لمقدمة معينة منه
 (أو مع تسليمه) أى الدليل
 والاستدلال بما ينافى
 ثبوت المدلول بالمعارضة
 فيقول (في صورتها المتراض
 للمستدل (ما ذكرت) من
 الدليل (وان دل) على ما قلت

سواء في بعض حواشي شرح الآداب ان تعريف المعارضة باقامة الدليل المذكورة مشهور
 بين الجمهور الا ان ما سبب في كلام المصنف في ترتيب البحث لا يبرأ المصطلحات المتقدمة
 لا يساعد ذلك اذ يدور ذلك على كونها مانعاً محضاً والمانع ليس عين الاقامة المذكورة وان كان
 من اربابها او قد يقال ما ذكره في التعريف انما هو على سبيل المساهلة والمراد ان المعارضة تمنع
 باقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ولا يخفى في كونه تسكفاً انتهى * والثاني
 انه سواء جعلنا المعارضة المنع المذكورة أو الاستدلال فهي خاصة بالمعارضة في الحكم لا تشمل
 المعارضة في المقدمة وقد ينشأ في الآداب ان المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر مما منع الاول
 في ثبوت مقتضاه وهي تجري في الحكم بان يقيم دليلاً على نقض الحكم المطلوب وفي علمه بان
 يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في
 المقدمة ويكون بالنسبة لانعام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعال
 بعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة في حيث اثبات نقض
 الحكم وأما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعال اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين
 مثله ان يقول الحقني المشترط للصوم في الاعتكاف الا اعتكاف ايت فلا يكون بمجرد قرينة
 كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي الاعتكاف ايت فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة
 راما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة فان صورته كصورته تسمى معارضة بالممثل
 مثاله الزكاة واجبة في الخلي لتناول النص وهو خبر ادواز كاة أموالكم وكل ما تناوله النص
 جائز لا رادة وكل ما هو جائز لا رادة مما ادبنتج ان مدعا ما مر اذ فيقول المعترض دايكم وان
 دل على مدعاكم عندنا ما يثبت به لان خلافه أيضاً تناوله النص وهو خبر لا زكاة في الخلي وكل ما
 تناوله النص جائز لا رادة وكل ما هو جائز لا رادة مما ادبنتج ان خلاف مدعاكم مراد والا
 فمعارضة بالغیر مثاله ما لو قال المستدل يجب الزكاة في الخلي لخبر في الخلي زكاة فيقول المعترض
 دايكم وان دل على مدعاكم عندنا ما يثبت به وهو خبر لا زكاة في الخلي وقد يتكلف في شمول عبارة
 المصنف للمعارضة بالقلب بأن يحمل التسليم على تسليم صحة الدليل في نفسه أهم من تسليم
 دلالاته على المدعى أيضاً ألا ويراد بما في قوله بما يثبت في ثبوت المدلول امامه معنى وجهه فيشمل
 الدليل الاول بعينه وغيره وامامه معنى دليل والدليل الاول على الوجه الذي أورده المعترض
 بغايه باعتبار الوجه الذي أورده المستدل فليتأمل * (تنبيه) * المنع والمعارضة من الاقسام
 المذكورة لا تختص بالدليل بل تجري ايضا في التعريف كما بين في محله واقتصار المصنف كغيره
 على ما يتعلق بالدليل كما يصرح به صديقه لانه المشهور والمقصود في هذا الباب والله اعلم (قوله اي
 ينبغي ما قلت) قال الكمال الاقعد في حل المتن اي يتفق مدلول ما ذكرت (واقول) كان ملحظه انه في
 المتن جعل المتن المدلول حيث قال بما يثبت في ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بان ما قاله الشارح
 ادل على المطلوب وامكن في بيانه لان المتبادر من مدلول ما ذكره الذي هو الدليل هو مدلوله
 المطابق وهو لا يلزم ان يكون هو المدعى بل قد يكون ملزوماً له فليتأمل (قوله وعلى المنوع
 الدفع بدليل) اقول ينبغي ان يكون المراد بالمنع هنا المنع الخاص لا مطلق الاعتراض بدليل
 قول الشارح ولا يكفيه المنع اذ من مطلق الاعتراض المعارضة ويكفيه المنع فيها اذ من قول

(فعمدني ما يثبت به) أي ينبغي
 ما قلت ويذكره (ويقلب)
 المعترض بها (مستدلاً)
 والعكس (وعلى المنوع)
 وهو المستدل (الدفع) لما
 اعترض به عليه (بدليل)
 ليس له دليل الاصل ولا يكفيه
 المنع (فان منع ثانياً فكلما)
 من المنع قبل تمام الدليل
 وبعد تمامه الخ (وهكذا)
 أي المنع ثالثاً ورابعاً مع
 الدفع وهلم (الى ان تمام المعال)
 وهو المستدل (ان انقطع
 بالمنوع او الزام المانع) وهو
 المعترض (ان انتهى الى
 ضروري أو يقيني مشهور)
 من جانب المستدل فلا يمكنه
 الاعتراض لذلك

(خاصة القياس من الدين)
 لانه مأموره لقوله تلى
 فاعقبه بوايا اولى الابصار
 وقيل ليس منه لان اسم
 الدين انما يقع على ما هو
 ثابت مستمر والقياس ليس
 كذلك لانه قد لا يحتاج اليه
 (وثالثها) منه (حيث
 يتعين) بان لم يكن للعسلة
 دليل غيره بخلاف ما اذا لم
 يتعين لعدم الحاجة اليه
 (و) القياس (من أصول
 الفقه) كما عرف من
 تعريفه (خلافا لمام
 الحرمين) في قوله ليس منه

المصنف والشارح وينقلب المعترض به مستدلا والعكس ومنه النقض وقد قال العضد في آدابه
 او نقض بالتخلف او عورض بدليل الخلاف في الصورتين صرت اي ايه المستدل مانعا انتهى
 فليتأمل (قوله خاصة القياس من الدين وثالثها حيث يتعين) اقول حاصل كلام الزركشي
 ان هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطي فقال اختلف في القياس هل هو من دين الله
 تعالى على مذاهب للمعتزلة فقالها أبو الحسين في المعتمد أصحها في جمع الجوامع نعم الخ انتهى ثم
 قال الزركشي والحق ان عنوا أي بالدين الاحكام المقصودة لانفسها بالوجوب والندب فليس
 القياس كذلك فليس بدين وان عنوا ما تعبدنا به فهو دين انتهى ولما كان كونه من الدين ظاهرا
 موافقا لقواعد اهل الحق صحة المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولا عن المعتزلة على انه يحتمل
 انه رآه لاهل الحق أيضا (قوله لانه مأموره) اقول فيه اشارة الى قياس من الشكل الاول
 تقديره القياس مأموره وكل مأموره من الدين دليل الكبرى ان الدين ما يدان الله به أي
 بطاع وكل مأموره يدان الله به أي بطاع لانه بامتثال أمره به يكون طاعا له واطهور الكبرى
 ودليلها ترك ذكرهما ودليل الصغرى ما ذكره من الآية وانما لم يعقب قوله لانه مأموره
 الخ بقوله والامر للوجوب للعلم بذلك ولعدم حاجته اليه فانه يكفي في المطلوب مجرد كونه
 مأمورا به فان كل مأموره وان لم يكن الامر به للوجوب من الدين امكن في دليل الصغرى
 بحث لجواز ان يكون المراد بالاعتبار في الآية الاتعاظ فلا تدل على القياس (قوله
 ثابت مستمر) اقول أي متحقق في الواقع غير منقطع وقد يقال ان ذكر الاول مستدرك لازمه
 للثاني الا ان يقال ان ذكره مع ذلك اشارة الى اعتبار في مفهوم الدين أو لدفع توهم ان المراد
 بالمستمر ما لو وجد استمرار صدق بالمنع عدم بقاءه فبحث وهو انه ان أريد بالمستمر ما يكون فعلة
 مستمرا في كل وقت فن الدين قطعاً ما لا يكون كذلك وان أريد به ما يتكرر فعلة فالقياس كذلك
 لانه يتكرر بتكرار الحاجة فهو ككفى الاستخارة مثلا يتكرر بتكررها وان أريد به ما يكون
 مشروعا في حق كل واحد أو في حق الاكثر أو ما لو وقع دأب في الدين قطعاً ما ليس كذلك وان
 أريد به غير ذلك فليبين فليتأمل (قوله والقياس ليس كذلك) أي ليس ثابتا مستمرا أي لم يجتمع
 فيه الامر ان الخاف الثاني اعني الاستمرار هذا هو الظاهر لتحقيق وقوعه وتحقيق الاستغناء عنه في
 الجملة كما يفهمه قوله لانه قد لا يحتاج اليه أي فلا يكون مستمرا وان كان ثابتا واحتمال ان معنى
 ليس كذلك انه ليس ثابتا مستمرا بمعنى انتفاء كل من الامرين عنه لانه قد لا يقع مطلقا بالنسبة
 لبعض الاوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جدا (قوله حيث يتعين) ينبغي
 ان المراد تعينه للاستدلال كما يفهم من قول الشارح بان لم يكن للعسلة دليل غيره والافجردان
 لا يكون للعسلة دليل غيره لا يقتضي كونه فرض عين فيشمل حالتي كونه فرض كفاية وكونه
 فرض عين بل وحالة كونه سنة ان تصور كما سيأتي فليتأمل (قوله كما عرف من تعريفه) قال
 شيخنا العلامة يعني بانه ادلة الفقه الاجمالية وهذا يقتضي ان الادلة هي نفس الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس والصواب ان ادلة الفقه الاجمالية هي القواعد الباقية عن احوال هذه
 الادلة وغيرها أو العلم بتلك القواعد الى آخر كلامه (وأقول) هذا التصويب لا محل له لان ما هنا
 محال على تعريف الاصول السابق ومبني عليه وقد فسر الاصوليون الادلة فيه بتلك المفردات

الا ان في ذلك التعريف مسامحة كما اشار اليه الشارح هناك وقد قررناه هناك بحيث خُصص
 منه ان المراد ان اصول الفقه هي القواعد المذكورة فهاهنا فيه تلك المسامحة ايضا اما بحذف
 المضاف من قوله والقياس والتقدير ومباحث القياس أي المسائل التي يبحث فيها عن أحواله
 وامامنا في قوله من اصول الفقه والتقدير من موضوع اصول الفقه او من اجزاء اصول
 الفقه لما تقرر في علم آخر ان الموضوعات من اجزاء العلوم فان قلت قضية هذا ان القياس عند
 الامام ليس من موضوع الاصول وعلى هذا لا يكون اثبات حجته من الاصول وهو مناف
 لقول الشارح في تقرير مذهبه وانما يبين في كتبه لتوقف غرض الاصولي من اثبات حجته
 المتوقف عليها الفقه على بيانه فانه كما قال شيخنا الشهاب يفيد ان اثبات حجته من اصول
 الفقه وفاقا انتهى ومن لازم ذلك كون القياس موضوعا لانه انما يبحث في الفن عن احوال
 موضوعه قلت قد يمنع انه يفيد ذلك ولا يلتزم ان غرض الاصولي اعم من اصول الفقه وانه ليس
 كل ما يتوقف عليه الفقه يكون من اصول الفقه الا ترى ان طرق الاستفادة وطرق الاستفادة مما
 يتوقف عليها الفقه وليست من اصول الفقه كما تقدم بيانه اقول الكتاب أو يقال مراد
 الامام ان بيان نفس القياس وبيان أركانه وشروطه وأقسامه ونحو ذلك ليس من اصول
 الفقه وان كان بيان حجته منه فلا ينافي انه من موضوع الاصول لكن قول الزركشي مانعه
 شبهته أي الامام ان اصول الفقه أداته وادته انما تنطبق على المقطوع به والقياس لا يفيد
 الا الظن وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعيا سلمنا لكن لانسلم ان اصول الفقه عبارة عن
 أداته فقط سلمنا ~~لكن~~ لانسلم ان الدليل لا يقع الاعلى المقطوع به انتهى فليستأمل (قوله
 وانما يبين) أي مفهومه وشروطه واركانه واحكامه قاله شيخنا الشهاب (قوله ولا يجوز
 ان يقال قاله الله) المفهوم من نفي الجواز الحرمة وقد يتجه ان يقال ان قصد قائل ذلك ان الله
 تعالى قال ذلك صريحا بان دل عليه بقول يخصه فالتحريم ظاهر لانه كذب على الله وان قصد انه
 دل عليه وارشدا اليه بحكم المقيس عليه ودل عليه فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام حال الاطلاق
 وهو محل نظر وقد يلتزم فيه عدم التحريم اقيام الاحتمال الآتي وعدم تعمد الكذب على انه قد
 يتوقف في التحريم في القسم الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه لان كل شيء لله فيه حكم فالمقيس
~~حكم~~ قاله الله ولهذا قالوا ان القياس مظهر للحكم لا موجد له غاية الامر انه قد لا يكون
 ما أظهره القياس هو حكم الله في الواقع فاذا ظن احد ان حكم المقيس في الواقع هو ما افاده
 القياس فقد ظن ان الله قال ذلك فينبغي ان لا يحرم لان القول بالظن لا يحرم لا يقال الحرمة
 من وجه آخر وهو نسبة القول اللفظي كما هو المتبادر من القول الى الله لا نقول لواقضى
 هذا المقدار التحريم لحرم هذا القول بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضا فليستأمل (قوله ثم
 القياس فرض كفاية الخ) ظاهر الاقتصار على كونه فرضا انه لا يكون سنة ولا غيرها من بقية
 الاقسام وهو محل نظر وسيأتي انما مافيه وينبغي ان محل كونه فرضا اذا احتج اليه بان لم يوجد
 دليل غيره واريده العمل اما لو وجد دليل غيره فلا حاجة لوجوبه بل تقدم امتناعه مع وجود
 النص بما فيه واما لو لم ير العمل بان ساغ الاعراض عنه لكونه سنة فهل يجب ايضا اذا طلب
 منهم البيان لان بيان الشرع واجب أو لا يجب لان الطالب غير محتاج الى البيان لقصد تروا

وانما يبين في كتبه لتوقف
 غرض الاصولي من اثبات
 حجته المتوقف عليها الفقه
 على بيانه (وحكم المقيس
 قال السمعاني يقال انه دين
 الله تعالى) وشرعه (ولا
 يجوز ان يقال قاله الله)
 تعالى ولا رسوله لانه مستنبط
 لا منصوص (ثم القياس
 فرض كفاية)

السنة مع جواز تركها وترك تعلم ما يتعلق بها كما قال في مقدمة شرح المذهب مانعه وكذا يقال في صلاة النافلة يحرم التلبس على من لا يعرف كيفيةها ولا يقال يجب تعلم كيفيةها انتهى وفيه نظروا هل الأقرب الثاني ولو تعلقت بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعا فيبقى ان لا يجب على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك في وقت يتأق فيه اداء جميع الواجب في وقته ولو تعلقت بالحج في حق من استطاع وطلب البيان بان احتاج لمعرفة بعض ما يتوقف عليه الصحة فهل يجب في أول سنى الامكان أولا والوجوب الوجوب وعلى الثاني فلو مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان فهل يأثم المقتضى من أول سنى الامكان أو من آخرها فيه نظروا هل الأقرب وجوب القياس والبيان حيث طلب منه ولو في أول سنى الامكان فيما ثم من أول سنى الامكان حيث مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان ولا يأثم المستطيع لعدم تمكنه بخلاف ما لو أجاب الى البيان فآخر المستطيع فان الوجه اثم المستطيع دونه نعم ينبغي حيث لم يجب في هذه الاحوال ان يباح بل وأن يسن اذا ترتب عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يترتب على تركه وقوع في محرم وأن يحرم اذا ترتب على سلوكه محذور كأن فوت الاشقة غال به واجبا فوريا كإخراج الصلاة عن وقتها وأن يذكره اذا ترتب عليه فوات خير لا يجب فلي تأمل (قوله على المجتهدين) في تقريره اشارة الى نفي ما قد يتوهم من ان معمول قوله فرض كفاية على مجتهد دل عليه ما بعده لفساد ذلك اذ لا يتصور فرض الكفاية الا بالنسبة لعدد دولانه بلزم تناقض لان وجوبه انما هو عند الحاجة فيلزم ان يكون بالنسبة للمجتهد عند الحاجة موصوفا بالصفتين اعنى كونه فرض كفاية وكونه فرض عين وينبغي ان يعلم ان محل كونه فرض كفاية على المجتهدين بالنسبة للمقلدين اذا تعاقبوا واجب وكذا اذا تعاقب سنة واراد العمل على ما تقدم اما بالنسبة لهم فينبغي ان يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقايد بعضهم بعضا فلي تأمل (قوله بان لم يجد غيره في واقعة) أى وأراد العمل هو والمقلد الذى طلب منه البيان أما لو اراد الاعراض عنه حيث جاز لم يجب مطلقا فاضلا عن تعينه على ما تقدم (قوله أى يصير فرض عين عليه) انظر أى حاجة الى هذا التفسير اللهم الا ان يكون قصد الابضاح ودفع توهم شمول مطلق التعيين لسنة العين أو توهم ان براديه الانحصار حتى يكون المراد بتعينه على المجتهد انحصار الامر فيه لعدم وجود دليل آخر ويمكن ان يقال اشار بذلك الى ان التعيين على خلاف الاصل فيه وانما حصل بطريق الصيرورة فلي تأمل (قوله أى بالغائه) أقول فسر به لان ثبوت المقارن في الجملة من ضرورة التعدد اذ لو اتقينا رأسا اتقينا التعدد فليس المراد بتعينه اتقائه ثبوته بل اتقائه تأثيره وهو معنى الغائه فكان المتن على حذف المضاف قال شيخنا الشهاب وهوذا من الشارح مبنى على ان القارن هو المميز بين الاصل والفرع وهو خلاف اصطلاحهم على ان القارن هو الوصف الذى يفرق بين الاصل والفرع فى اجراء حكمه فى الفرع وكذا قوله بعد أى تأثيره فيه بحث انتهى قلت وكان وجه البناء على ما ذكر تفسير النقي باللغاء اذ لو أريد بالقارن الوصف المذكور لم يحتج لذلك وصح كون النقي بمعنى الانتفاء وحينئذ فيجيب باننا لو سلمنا ان اصطلاحهم على ما ذكر فلا نعلم ان هذا الاصطلاح مراد لهم فى هذا المقام ويؤيد ذلك ان فى عباراتهم ما يوافق ما سلكه الشارح فقد عبر السيف الامدى فى الاحكام بقوله فالجلى ما كانت العلة فيه

قوله والوجوب الوجوب
لعله والوجه

على المجتهدين (يتعين على
مجتهدا احتاج اليه) بان لم
يجد غيره في واقعة أى يصير
فرض عين عليه (وهو جلى
ونحنى فالجلى ما قطع فيه بنى
القارن) أى بالغائه

منصوصة أو غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره انتهى
ولولا انه اراد المعنى الذي جعل عليه الشارح لعبر به فيه دون نفي تأثيره ولما عبر ابن الحاجب بقوله
فالجلى ما قطع بنفي الفارق فيه عبر الاصفهاني في شرحه بقوله فالجلى ما يقطع بنفي تأثير الفارق
بين الاصل والفرع في العلة انتهى (قوله أو كان ثبوت الفارق) إشارة الى ان مرجع اسم كان
هو المضاف اليه لا المضاف وان كان هو الاكثر في مرجع الضمير والمصنف اعتمد على المعنى لظهور
انه لا معنى لعدم ما كان نفي الفارق فيه احتمالا لضعيف من الجلى (قوله كما تقدم في حديث
الصحيحين في الغاء الفارق) أى الذى هو المسالك العاشر من مسالك العلة (قوله وهو ما كان
احتمال تأثير الفارق فيه قويا) قال شيخ الاسلام أى وكان احتمال نفي الفارق أقوى منه ليصح
القياس انتهى وكان وجه ذلك ان القياس فرع ترجح عدم الفارق اذ لو تساوى احتمال تأثير
الفارق وعدم تأثيره لم يمكن الغاؤه لانه ترجح بلا مرجح وقد يؤخذ من هذا شمول الخفى للشبه لان
احتمال تأثير الفارق فيه قوى ولذا ذهب جميع الى رده واحتمال نفي الفارق أقوى والالم يصح
القياس عندنا ومعلوم عدم شمول الجلى له اذ لا يصدق عليه ضابط المذكور كما هو ظاهر وقد يقال
مثل ذلك فيما جمع فيه بمجرد الاسم أو الوصف اللغوى على القول باعتبارهما ما قلنا ثم قال
شيخ الاسلام وقياس ما زاده في شرح المختصر في الجلى ان يرا هذا وما كان احتمال تأثير الفارق
فيه ضعيفا وليس بعيدا كل البعد انتهى قلت وبقي مما شمله الخلاف ما قطع فيه بالفارق ووجه
ترك الشارح اياه عدم صحة ارادته لفساد القياس حينئذ والكلام مع صحة القياس كما علم مما
تقرر (قوله وقيل الجلى هذا والخفى الشبه والواضح بينهما) أقول المفهوم منه ان المراد بما
بينهما ما عدا ما في مدرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا ما عدا الشبه ان شمله على
ما تقدم وما كان الجمع فيه بنحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوى وقد يستشكل عدم ذلك
من الواضح مع عدم الشبه من الخفى الا ان يكون الكلام فيما عدا ما كان الجمع فيه مجرد ما ذكر
فليتأمل (قوله وقيل الجلى الاولى والواضح المساوى والخفى الادون) أقول قد تقدم انه ان
قطع بعلمية الشئ في الاصل وبوجوده في الفرع فالقياس قطعى وينقسم الى الاولى والمساوى
وان ظن علمية الشئ في الاصل فالقياس ظنى وهو قياس الادون وقضية ذلك تناول قياس
الادون للشبه اذ لا يتصور القطع بعلمية والالم يصح اطلاق قواهم الا فى ولا يصار اليه مع
امكان قياس العلة اجماعا كما لا يخفى وظنيتها حاصله والالم يتناول القول به كما هو ظاهر فليتأمل
(قوله فليتأمل) قال الكمال كانه ارشاد الى تأمل جهة صدقه علميا وهو انه لا ينافى كون
الفرع أولى بالحكم ولا كونه مساويا للكن ليس في هذا خفاء يحوج الى الامر بالتأمل انتهى
(وأقول) قد قرر شيخنا العلامة وجه التأمل على وجه يظهر منه ثبوت الخفاء المحوج الى الامر
بالتأمل فقال إشارة الى ان في صدقه بالاولى خفاء لان القطع بنفي الفارق أو ثبوته مرجوحا
يتبادر منه المساواة اذ قولك لا فارق بينهما غاية انه مساو وذلك ظاهر في غير الاولى فوجه
صدقه بالاولى ان معنى كونهما سواء المساواة في الحكم أى ثبوته لافى علة فقد تكون هي
في الفرع أقوى منها في الاصل وان كانا سواء في أصل ثبوت الحكم انتهى ويجاب أيضا بأنه
يتبادر من تعريفه بما قطع فيه بنفي الفارق أى بنفي تأثيره كما هو حاصل معناه كما تقدم عدم صدقه

(أو كان) ثبوت الفارق أى
تأثيره فيه (احتمالا لضعيفا)
الاول كقياس الامة على
العبد في تقويم حصة
الشريك على شريكه المعتق
الموسر وعقدها عليه كما تقدم
في حديث الصحيحين في
الغاء الفارق والثانى
كقياس العبداء على العوراء
في المنع من التضيعة
الثابت بحديث السنن
الاربعة اربعة لا تجوز
في الاضاحى العوراء البين
عورها الخ (والخفى خلافه)
وهو ما كان احتمال
تأثير الفارق فيه قويا
كقياس القتل بثقل على
القتل بعتد في وجوب
القصاص وقد قال أبو حنيفة
بعدم وجوبه في المقتل
(وقيل الجلى هذا) أى
الذى ذكر (والخفى الشبه
والواضح بينهما وقيل
الجلى) القياس (الاولى)
كقياس الضرب على
التأنيق في التحريم
(والواضح المساوى) كقياس
احراق مال البيت على اكله
في التحريم (والخفى الادون)
كقياس التفاح على البرى
ياب الربا كما تقدم ثم الجلى
على الاول يصدق بالاولى
كالمساوى فليتأمل

(وقياس العلة ما صرح فيه
بها) كان يقال يحرم النية
كالخسر للاسكار (وقياس
الدلالة ما جمع فيه بلازمها
فأثرها حكمها) الضمائر
للعلة وكل من الثلاثة يدل
عليها وكل من الاخيرين منها
دون الذي قبله كجاءت عليه
القضاء مثال الاول ان يقال
النبي ذ حرام كالحرم بجامع
الرائحة المشتدة وهي لازمة
للاسكار ومثال الثاني ان يقال
القتل بمنقل يوجب القصاص
كالقتل بمجدد بجامع الائم
وهو أثر العلة التي هي القتل
العمد العدوان ومثال
الثالث ان يقال تقطع
الجماعة بالواحد كما يقتلون
به بجامع وجوب الدية عليهم
في ذلك حيث كان غير عمد

بهمش الفسخ كذا
بباض بخطه

وهو حكم للعلة التي هي
القطع منهم في الصورة
الاولى والقتل منهم في
الثانية وحاصل ذلك
استدلال باحد موجبي
الجنابة من القصاص والدية
الفارق بينهما العمدة على
الاخر (والقياس في معنى
الاصل) هو الجمع (بني
الفارق) ويسمى بالجلي كما
تقدم

بالاولى للقطع بتأثير الفارق فيه ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه اولى الا ان تأثير الفارق
تأثيره في الحكم وتأثيره في مقتضى اولوية فاعمل بالتأمل اثلاية وهوهم ارادة الاقول
او الاطلاق فيتموهم عدم صدقه بالاولى فليتنامل (قوله وقياس العلة ما صرح فيه بها) فيه
أمران * الاول قال شيخ الاسلام قياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة في علة ذاتية
وغير ذاتية فهو أهم من قياس العلة في قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة
انتهى وقضيته شمول قياس العلة في هذا المقام للشبه بشاء على ان فيه مناسبة بالتبع كما أفادة
قوله في مسائل الطردمانه من غير مناسبة أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقضية المسالك نعم
في كون المناسبة بالتبع موجودة في جميع افراد الشبه توقف فانه لا يظهر في نحو الشبه
الصوري فليتنامل * وثانيهما ان المتبادر من التصريح بالعلة ذكرها فان كان المراد لم تنحصر
الاقسام اذ يبقى ما جمع فيه بنفس العلة لكن لم يصرح بها بل قدرت وان كان المراد مجرد الجمع
بها بان كانت هي الملاحظ في الجمع بحسب الحقيقة سواء ذكرت أو قدرت بدليل المقابلة بقوله
وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها الخ يظهر الانحصار فليتنامل (قوله ما جمع فيه بلازمها)
فيه أمران * أحدهما انه اما ان يراد بالجمع باللازم الجمع به استقلا لان يقصد اللاحق بواسطة
في نفسه من غير مراعاة للعلة والاشارة به اليها واما ان يراد به الجمع به من حيث دلالة على العلة
حيث يكون الجمع في الحقيقة انما هو بالعلة وانما ذكر اللاحق لدلالة على ما وفهمها منه
فان كان المراد الاول فهو جمع بعينه علة الحكم فكيف يصح القياس فان كان المراد الثاني
فالجمع انما هو بالعلة فقام معنى الترتيب الذي أشار اليه بالعطف بالقضاء وقول الشارح وكل
من الاخيرين دون ما قبله بل ينبغي ان يكون الكل في مرتبة واحدة فليتنامل * والثاني
ينبغي ان يكون المراد باللازم هو اللازم العقلي او العادي فان الرائحة المشتدة لازمة عقلا
أو عادة للاسكار بخصوص أي المائتي اصاله فلا يرد الاثر كالائم في المثال الا اني فانه أيضا لازم
أي شرعي فلم يجمع له من باب الجمع بالاثردون اللازم وانما قيدنا الاسكار بخصوص لئلا يبطل
اللزوم بنحو الخشيش فانه مسكوم مع انتفاء الرائحة المشتدة فليتنامل (قوله الضمائر
للعلة) أي لا للدلالة كما قد يتوهم (قوله والقياس في معنى الاصل) أقول لا ينبغي ان هذه تسمية
اصطلاحية لكن ينبغي التأمل في معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين
ويحتمل ان يكون لفظة في محموله فيها على السببية ولفظ المعنى محمول على الحكمة والمعنى
والقياس بسبب حكمه الاصل أي بسبب وجود حكمه الاصل في الفرع لان وجودها فيه
مظنة وجود العلة فالجمع في هذا القياس مظنة العلة لدلالة على ما وفهمها منه
أقيم فيه مظنة العلة مقامها دلالة على ما فليتنامل (قوله هو الجمع بني الفارق) أي الجمع
بسبب انتفاء الفارق بينهما في مقصود النهي أي في حكمته الذي هو أي ذلك الانتفاء مظنة
وجود العلة وحاصلها ان الجمع بواسطة وجود الحكم في حكم الاصل في الفرع ووجودها
مظنة وجود العلة فالجمع في الحقيقة بالعلة الا انه استدلل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا
هكذا يظهر في تقرير ذلك فليتنامل (قوله ويسمى بالجلي كما تقدم) قال شيخنا العلامة الذي يسمى
به فيما تقدم هو ما قطع فيه بني الفارق أو كان تأثيره ضعيفا وهذا الذي هنا أهم من ذلك انتهى

عبد الوهاب بن محمد

(وأقول) في قول الشارح ويسمى بالجلي كما تقدم إشارة إلى حل ما هنا على ما هنا فقوله هنا
 ينفي الفارق أي قطعا أو مع احتمال ضعيف فائق ما هنا مع ما هنا وان دفع عنه الاشكال
 ولو سلم ان هذا أعم من ذلك لم يقدح ذلك في قوله كما تقدم بناء على ان المراد انه تقدم في الجملة
 بتقدم بعض أنواعه (قوله كقياس البول في اناء وصفه الخ) البول هنا بالمعنى المصدري والضمير
 في وصفه راجع اليه بمعنى العين فهو من قبيل الاستخدام (قوله في مقصود المنع) هو حكمته
 وهو افساد الماء أو تقيده وقوله الثابت نعت المنع

(الكتاب الخامس في الاستدلال)

(قوله وهو دليل الخ) طاهره ان الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور وان كان ليس على
 حذف المضاف أي ذكر دليل وهو كذلك كما صرحوا به قال ابن الحاجب يطلق أي الاستدلال
 على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص منه أي من الدليل وهو المقصود أي ههنا انتهى
 ولا اشكال في ذلك لانه امر اصطلاحي وغاية ما يتخيل انه منقول اصطلاحى فيحتاج للمناسبة
 بين المعنى الاصطلاحي والمعنى الاصلى كما هو حق سائر المنقولات والمناسبة هنا في غاية الوضوح
 كما لا يخفى (قوله وقد عرف كل منها) كذا في العنود ولك ان تقول المذكور في تعريف المصنف
 لفظ النص وقد تقدم انه يطلق أيضا بمعنى ما لا يحتمل الاعمى واحدا مطلقا ولا قرينة
 في التعريف على انه أراد به الكتاب والسنة مطلقا فقوله فلا يقال الخ محل بحث اللهم الا ان
 يجاب بان المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة وبان قرنه بلفظ الاجماع والقياس قرينة على
 ارادة ذلك بناء على ان المتبادر من المقرون به ما هو ذلك فليتأمل (قوله فيدخل فيه القياس
 الاقتراني) قال شيخنا العلامة فيه نظرا للدليل عند الأصوليين كما مر ما يمكن التوصل بصحح
 النظر فيه الى مطلوب خبري فهو بسيط وعند المنطقة موافق انتهى (وأقول) هذا نظر ضعيف
 لا وجه له ملج وذلك لان اطلاق لفظ الاستدلال بهذا المعنى اصطلاح للأصوليين كما ان اطلاق
 لفظ الدليل بالمعنى المتقدم أول الكتاب اصطلاح لهم أيضا فلا اشكال في ان يراد بالدليل في
 تعريف الاستدلال أعم من الدليل المصطلح فيما تقدم ولا يلزم من تخصيصهم الدليل بالمقردان
 يخصوا الاستدلال به أيضا ولا ان يمتنعوا من اطلاقه في تعريف الاستدلال بمعنى أعم كما هو
 المراد فيه (فان قلت) أي قرينة على ارادة هذا الاعم فانه ان لم يكن المتبادر من اطلاق الدليل
 ما تقدم اصطلاحهم عليه لم يكن المتبادر هذا الاعم (قلت) القرينة هو التفرع المذكور أعني
 قوله فيدخل الاقتراني الخ (فان قلت) هذا التفرع متوقف على ارادة الاعم فلو كان قرينة على
 تلك الارادة لزم الدور (قلت) ممنوع وانما يلزم الدور لو توقفت ارادة الاعم على التفرع وليس
 كذلك كما هو ظاهر والحاصل ان التفرع مع توقفه على ارادة الاعم دليل على تلك الارادة
 وان تلك الارادة المعلومه من التفرع غير متوقفة عليه فقد انضح للمنصف المتأمل البصير
 بوجوه الاستعمال انه لا غبار على هذا التفرع ثم رأيت شيخنا الشهاب تبعه في هذا النظر ثم
 أجاب بقوله ما نصه وقد يعتمد بان الدليل المأخوذ في التعريف هنا أعم من الدليل اصطلاحا
 انتهى وهو صحيح الا ان تعبيره بالاعتذار عما يجوز الى الاعتذار فتأمل (قوله وهما نوعان من
 القياس المنطقي) قال السكاك هوهم ان القياس المنطقي غير منحصر فيهما وليس كذلك بل هو

كقياس البول في اناء
 وصفه في الماء الراكد على
 البول فيه في المنع بجامع ان
 لا فارق بينهما ما في مقصود
 المنع الثابت بحدوث مسلم
 عن جابر انه صلى الله عليه
 وسلم نهى ان يبال في الماء
 الراكد

(الكتاب الخامس في الاستدلال)

(وهو دليل ليس بنص) من
 كتاب أو سنة (ولا اجماع
 ولا قياس) وقد عرف كل
 منها فيما تقدم فلا يقال
 التعريف المشتغل عليها
 تعريف بالجهول (فيدخل
 فيه القياس الاقتراني
 و) القياس (الاستثنائي)
 وهما نوعان من القياس
 المنطقي

بهمامش القسخ كذا
بباض بخطه

وهو قول مؤلف من قضايا
متى سالت لزوم عنه لذاته قول
آخر فان كان اللازم وهو
النتيجة أو نقيضه مذكورا
فيه بالفعل فهو الاستثنائي
والا فالاقتراني مثال
الاستثنائي ان كان النتيجة
مسكرا فهو حرام لكنه
مسكرا ينتج فهو حرام وان كان
النبيذ مباحا فهو ليس بمسكرا
لكنه مسكرا ينتج فهو ليس
بمباح ومثال الاقتراني
كل نبيذ مسكرو وكل
مسكرو حرام ينتج كل نبيذ
حرام وهو مذكور فيه
بالقوة لا بالفعل وسمى
القياس بالاستثنائي لاشتماله
على حرف الاستثناء أعني
لكن وبالاقتراني لاقتران
اجزائه (و) يدخل فيه
(قياس العكس) وهو
اثبات عكس حكم شيء
لمثله لتمام كسهما في العلة
كما تقدم في حديث مسلم
اي اني احبنا شهوته وله فيها
أجر قال أرايت لو وضعها
في حرام اكان عليه وزر
(و) يدخل فيه (قولنا)
معاشير العلماء (الدليل
يقضي ان لا يكون) الامر

منحصر فيهما واما قياس الخلف فهو عند المنطقيين من لواحق القياس وتوابعه وليس داخلا
في مسماه انتهى (قوله لزوم عنه لذاته) المراد بالزوم عنه لذاته ان لا يكون بواسطة
خصوص أحد اطراف قضاياها ولا مقدمة أخرى غريبة عنها والمراد بالغريبة ان لا يكون لازما
لاحدى القضيتين ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي قضية منهما فلو كان الزوم القضية لازمة
لاحداهما موافقة لها في أحد الطرفين كالعكس المستوي لا يضر فخرج ما كان لخصوص مادة
أو مقدمة غير لازمة كقواننا لاشي من الانسان بفرس وكل فرس صاهل فانه يستلزم لاشي من
الانسان بصاهل لكن ذلك لان الفرس مساو لصاهل حتى لو بدل بكل فرس حيوان لم يفسد
وقواننا الصاحك مساو للناطق والناطق مساو للانسان فانه لا يستلزم ان الصاحك مساو
للانسان الا لاجل مقدمة وهي ان مساوي مساوي الشئ مساو للثالث الشئ وقوله قول آخر أي
مغاير لكل من القولين فخرج ما اذا كان اللازم احدى القضيتين مثل الانسان حيوان
وكل حيوان حيوان فكل انسان حيوان فانه ليس بقياس (قوله فان كان اللازم وهو النتيجة
أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل الخ) قال في شرح المطالع فان قلت النتيجة ونقيضها ليسا
مذكورين في القياس الاستثنائي بالفعل لان كلاهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس
بقضية فنقول المراد اجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل انتهى
(قوله لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن) في شرح التهذيب لشيخ الاسلام حفيد
مؤلفه المشهور في وجه التسمية اشتماله على حرف الاستثناء وانت خبير بان لكن ليس حرف
استثناء وكانهم بنوا الامر على التشبيه فان معنى لكن يشابه معنى الا فان كان ما دفع توهم
يتولد من الكلام السابق (بقي) ان هذا غير ظاهر في القسم الاول عن القياس الاستثنائي أعني
ما ذكر فيه عين النتيجة الا ان يقال يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد
والشك فنقول يمكن الخ ازال ذلك التوهم تامل انتهى (قوله وكذا انتفاء الحكم لانتفاء
مدركه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا يخالف ما صرح به في بحث العكس من القواعد
من انا نعتي بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم او الظن به لانتفاؤه اذ لا يلزم من انتفاء
الدليل انتفاء المدلول (واقول) لاننا لم نحقق ان الذي انتفاء المصنف هناك كون انتفاء الدليل
مستلزما لانتفاء المدلول وهذا لا ينافي ان انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول
وان لم يستلزمه وهذا هو المذكور هنا وسيأتي في ذلك زيادة (قوله المظن به انتفاؤه) قال شيخنا
العلامة صوابه المظنون لان فعله ثلاثي متعدي انتهى وسبقه الى ذلك المحشيان (واقول) فاتهم
انه قد أجاز لا خفي قياسا ظن بصيغة الماضي واختاره ابن السراج فان قلت التصويب
على قول الجمهور قلت لا يفيده ويلزمهم التصويب في كل ما خالف فيه الجمهور ولا شبهة في بطلانه
(قوله خلافا لاكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) قال شيخنا العلامة
وقول الاكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف في القدر بخلاف العكس من ان اللازم من
انتفاء الدليل هو انتفاء العلم او الظن بالمدلول لانتفاء المدلول كما تقدم شرحه انتهى (واقول)
عبارة المتن والشرح هناك مانعه ونعني بانتفاؤه أي انتفاء الحكم في قولنا المقدمة انتفاء
الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم او الظن به لانتفاؤه في نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذي

من جعله العلة لعدم المدلول للقطع بان الله تعالى لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده
 وانما ينتفي العلم به انتهى ولا يخفى عليك ان القيت السمع وانت شهيدان حاصل هذا امر ان
 أحدهما انه اذا انتفت العلة لزم انتفاء العلم والظن بالحكم والثاني انه اذا انتفت العلة لم يلزم
 انتفاء نفس الحكم في الواقع بل قد يكون منتفيا فيه وقد يكون موجودا فيه كما انه لا يخفى
 عليك ان ما هنا متنا وشرحا من قولها وكذا يدخل فيه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الى ان قالوا
 لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه حاصله أيضا امران أحدهما ان انتفاء الدليل يدل على
 انتفاء الحكم لدلالة قطعية بمعنى انه يلزم من انتفاءه انتفاؤه في الواقع لان عاقلا لا يدعي ذلك
 اظهروا بطلانه بل دلالة قطعية بمعنى انه يظن من انتفاء الدليل انتفاء الحكم ولهذا اعتبر المصنف
 في شرح المنهاج بقوله وتقريره ان قدس دان الدليل بعد بدل الوضع في التفحص يغاب ظن عدم
 الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ انتهى والثاني ان الاكثر خالفوا في ذلك
 واحتجوا على المخالفة بأنه لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاء الحكم وكما انه لا يخفى عليك
 أيضا ان الامر الاول من الامرين الذين هما حاصل ما هنا زائد على الامر الاول من الامرين
 الذين هما حاصل ما هناك غير مناف له لان عدم العلم والظن بالحكم صادق بظن انتفاءه كما هو
 ظاهر وان هذا الذي احتج به الجمهور على المخالفة هو الامر الثاني من الامرين الذين هما حاصل
 ما هناك فالمصنف قد ذهب هناك الى ما احتج به الجمهور هنا بمعنى انه ذهب الى ثبوت ذات تلك
 الحجة فهو موافق للجمهور على ثبوت ذات تلك الحجة في نفسه مخالفا لهم فيما زعموا انه مقتضاها
 من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء الحكم حيث ذهب الى خلاف ذلك وان عدم وجود
 الدليل يدل على انتفاء الحكم أي دلالة قطعية كما تقره قول الشيخ ان قول الاكثر هو الجاري على
 ما قدمه المصنف الخ ان اراد فيه بقول الاكثر حجتهم المذكورة اي ذات تلك الحجة فهو خطأ لان
 المصنف لم يخالف فيها بل فيما زعموا انه مقتضاها كما تبين ذلك واضحا وان اراد به مدعاهم الذي
 زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء المدلول فكذلك لان ما قدمه
 المصنف في القدر من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء
 المدلول لا يستلزم ذلك المدعى ولا يدل عليه اما الشق الاول منه وهو ان اللازم من انتفاء الدليل
 انتفاء العلم أو الظن بالمدلول فلان اللازم فيه هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول اعم من انتفاء
 العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول أي لا يعلم ولا يظن منه
 انتفاء المدلول وذلك لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل
 عليه كما تقر في محله فانتفاء الدليل لا يستلزم مدعاهم الذي هو انتفاء العلم أو الظن بانتفاء
 المدلول ولا يدل عليه واما الشق الثاني منه وهو انه ليس اللازم انتفاء المدلول وهو معنى قوله
 لا انتفاء المدلول فلان عدم استلزام انتفاء الدليل لانتفاء المدلول في الواقع اعم من انتفاء
 العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول لصدقه مع العلم
 أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه فلم يصح ما زعمه من ان قول
 الاكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف باعتبار ثبوت شقيه هذا ان اراد بجريانه على
 ما قدمه المصنف ان ما قدمه يستلزمه أو يدل عليه فان اراد به عدم منافاته له فهذا لا يجدي شيئا

(كذا خولفت) الدليل (في كذا) أي صورة مثلا (لعمري) مفقود في صورة النزاع فتبقى (هي) (على الاصل) الذي اقتضاه الدليل مثاله ان يقال الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقا وهو منافيه من ادلالها بالوطء وغيره الذي تباها الانسانية لسرفه اخولفت هذا الدليل في تزويج الولي لها فجاز اكمال عقله وهذا المعنى مفقود في ما سبق تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع (وكذا) يدخل فيه (انتفاء الحكم لانتفاء مدركه) أي الذي به تدرك وهو الدليل بان لم يجده الجهد بعد التفحص الشديد فعدم وجدانه المظن به انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم خلافا لالاكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه وصورة ذلك

(كقولنا) للنهص في ابطال
الحكم الذي ذكره في مسألة
(الحكم يستدعي دليلا
والا لزم تكليف الغافل)
حيث وجد الحكم بدون
الدليل المقيد له (ولادليل)
على حكمك (بالسبر) فانا
سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل
عليه (او الاصل) فان الاصل
المستحب عدم الدليل
عليه فينتفي هو أيضا (وكذا)
يدخل فيه (قوله هم) اي
الفقهاء (وجسد المقتضى
او المانع اوفقا للشرط)
فهو دليل على وجود الحكم
بالنسبة الى الاول وعلى
انتفائه بالنسبة الى ما بعده
(خلافا لاكثر) في قواهم
ليس بدليل بل دعوى دليل
وانما يكون دليلا اذا عين
المقتضى والمانع والشرط
وبين وجود الاولين ولا
حاجة الى بيان فقد الثالث
لانه على وفق الاصل (مسألة)
الاستقراء بالجزئى على
الكلى) بان تتبع جزئيات
كلى لينتج حكمها له (ان
كان تاما اى بالكل) اى كل
الجزئيات (الاصورة النزاع
قطعى) اى فهو دلائل قطعى
في اثبات الحكم فى صورة
النزاع (عند الاكثر) من
العلماء

مع تحقق عدم المناقاة أيضا بين ما قدمه وما ذهب اليه هنا لان انتفاء العلم او الظن بالمدلول
لا ينافى ثبوت العلم او الظن بانتفاء المدلول كما تقرروا بالجملة فلا يخفى عليك بعد ما قررناه ان
ما ذكره الشيخ فى هذا المقام ووافقه فيه شيخنا الشهاب لم يصدر عن تأمل صحيح فعليك
باحسان التأمل (قوله كقولنا الحكم يستدعي دليلا والا لزم تكليف الغافل) قال شيخنا
العلامة تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لا لعدم استدعائه لجواز وجوده وان لم يستدع
فلو قال والا لم يكن تكليف الغافل كان صوابا (وأقول) من الواضح ان قول المصنف
يستدعي دليلا معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى انه لا يثبت الا بدليل فقوله والامعناه وان لم
يتوقف ثبوته على الدليل بأن ثبت من غير دليل وحيث قد فيكون اللازم نفس تكليف الغافل
فى غاية الوضوح وليس معنى قوله يستدعي دليلا مجرد انه يستلزم الدليل حتى يكون نفي
الاستلزام صادقا مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض ويدل
على أن مراده ما فسرناه كلامه قوله فى شرح المنهاج لان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لانه
لو ثبت حكم شرعى ولا دليل للزم منه تكليف الغافل وهو ممنوع اهـ (فان قلت) عبارته هنا
قوهم المعنى المحذور (قلت) لا عبرة بالايهام بعد وضوح المراد وقد اشتهر ان المناقشة فى العبارة
مع وضوح المراد ليست من دأب المحصلين وغاية ما فى الباب ان العبارة محتملة لمعنى محذور
وقد ظهر المراد منها ولا يسوغ لعاقل تخطئها بمجرد ذلك كيف وقد كثر مثله فى الكلام المعبر حتى
فى الكتاب العزيز الذى لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه والسنة الشريفة صلى الله
وسلم على صاحبها المعصوم من الباطل فانه لا نزاع لعاقل فى انه يقع فيها ما العبارات المحتملة
للمعنى المحذورة ولا يقدح شئ من ذلك فى كمالها التام وبلاغتها الباهرة ومن تتبع طريقة
المحققين من العلماء كالمولى التفتازانى والسيد الجرجاني علم انهم لا يريدون فى مثل ما نحن فيه
على حل العبارة على الوجه الصحيح من غير طعن بوجه فيها بل يرون الاعتراض عليها بأمثال ذلك
من المناقشات اللفظية التى ليست من دأب أهل التخصص بل والتحقيق بل كثيرا ما ترى المولى
التفتازانى فى مواضع من نحو مطولة يبين معنى العبارات المشككة ثم يحكم بنحو الغلط على من
اعترضها بناء على فهمه منها المعنى المحذور وان كان هو السابق الى الفهم منها وان كنت فى ريب
من شئ من ذلك فعليك بتتبع كلامه تعلم ذلك يقينا لكن دأب الشيخ المبالغة بالمناقشات
اللفظية التى لا يجترع من مثلها كتاب ولا يعاينها أهل التحقيق من أولى الالباب على انالوجهنا
العبارة على المعنى الذى حل عليه الشيخ كان قوله لزم تكليف الغافل على حذف المضاف اى
صحة تكليف الغافل وحذف المضاف شائع ذائع حتى فى أفصح الفصيح بحيث لا شبهة فيه لعاقل
فما اقتضاه قوله لو قال كذا كان صوابا من أن ما قاله المصنف غير صواب ليس بصواب ولو قال
بدل قوله كان صوابا كان أصوب وأولى او نحو ذلك كان صوابا قاتله (قوله مسألة الاستقراء
بالجزئى على الكلى ان كان تاما) اى بالكل الصورة النزاع قطعى الخ (أقول) فيه أمران
أحدهما ان ظاهر هذه العبارة ان صورة المسئلة أن يستدل باثبات الحكم للجزئيات الحاصل
بتتبع حالها على ثبوته للكلى لتلك الجزئيات وبواسطة ثبوته للكلى بهذا الطريق يثبت للصورة
المخصوصة المتنازع فيها ثم ان كان ثبوت الحكم فى ذلك الكلى بواسطة اثباته بالتتبع فى جميع

جزئياته ما عدا صورة النزاع كان دليلا قطعا في اثبات الحكم في صورة النزاع عند الاكثروان
كان ثبوت الحكم فيه بواسطة اثباته بالتبعية في أكثر الجزئيات الخالي من صورة النزاع كان
دليلا ظاهريا في اثبات الحكم في صورة النزاع ألا ترى الى قوله الاستقراء بالجزئى على الكلى فان
المفهوم منه انه استدلال بالجزئيات على الكلى بأن أثبت حكمها المعلوم لها بالتبعية لذلك
الكلى ولهذا فسره الشارح بقوله بأن يتبع جزئيات كلى أثبت حكمها له والى تفسيره هذا
الاستقراء الى التام والناقص فانه صريح في ان الاستدلال بالجزئيات على الكلى هو المنقسم
الى القسمين فيكون هو مرجع الضمير في قوله فقطعى وطقى اى فذلك الاستدلال بالجزئيات
على الكلى قطعى في ثبوت الحكم في صورة النزاع او ظنى في ذلك ومن هذا يظهر ان تعديده
الاستقراء بالباء وعلى لكونه عبارة عن الاستدلال على ما وقع في بعض عبارات أهل المنطق
حيث قيل الاستقراء وهو الاستدلال بالجزئيات الخ او بضم معنى الاستدلال على ما يقتضيه
تفسيره بالتبعية ومحموه (فان قلت) لم قيد المصنف بقوله على الكلى وهلا سقطه وجعل معنى
الاستقراء الاستدلال بحال ما عدا صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتبعية على صورة
النزاع (قلت) اعلم انما قيد بذلك لانه الموافق لاصطلاح المنطقيين في الاستقراء فانه عندهم
عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلى ولهذا عبر صاحب الفرة منهم بقوله وهو اى
الاستقراء الاستدلال بالجزئيات المستقراء على الكلى الخ والمولى التفتازانى في تهذيبه بقوله
الاستقراء تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلى اه وفي شرحه للشمسية بقوله فسروا الاستقراء
بالحكم على كلى لوجوده في أكثر جزئياته الى أن قال وفي تفسيرهم تسامح ظاهر لان الاستقراء
حجة موصلة الى التصديق الذى هو الحكم الكلى فاثبات الحكم الكلى هو المطلوب من
الاستقراء لان نفسه فكانهم أرادوا ان اثبات المطلوب بالاستقراء هو اثبات حكم كلى لوجوده
في أكثر الجزئيات والاصح في تفسيره ما ذكره الامام حجة الاسلام رضى الله عنه وهو انه عبارة
عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات وهو الموافق لكلام أبي نصر
القارابى حيث قال الخ اه واذا علمت ذلك علمت سقوط قول شيخنا العلامة مانصه ثم قوله على
الكلى يظهر انه ضائع اذا المراد ان الاستقراء دليل قطعى على صورة النزاع ان كان تاما وظنى ان
كان ناقصا فصورة النزاع اى اثبات حكمها هو المستدل عليه بالاستقراء كما يظهر من كلام
الشارح اه أما سقوط قوله يظهر انه ضائع فلما سمعته من نصوص الأئمة المصرحة باعتبار
فى معنى الاستقراء (فان قلت) لعل اصطلاح الاصول غير اصطلاح المنطق فى ذلك فلا حاجة
لتلك الزيادة (قلت) لا يخفى على عاقل ان مجرد احتمال تخالف الاصطلاح لا يسوغ الحكم
بضم الزيادة وقد قال المصنف فى شرح المنهاج فاثبات حكم كلى فى ماهية لا جمل ثبوته
فى جميع جزئياتها والناقص هو اثبات حكم كلى فى ماهية لثبوته فى بعض افرادها اه ومثله
فى الحصول وغيره (فان قلت) تخالف الاصطلاح هنا ليس مجرد احتمال بل هو الظاهر لان
الظاهر من اصطلاحات العلوم المتعددة هو تخالفها لا توافقها (قلت) بعد تسليم ان الظاهر
ما ذكره مجرد احتمال التوافق مانع من الحكم بالضماع اذ لا يسوغ الاعتراض مع ثبوت الاحتمال
المنافى له كما يصرح بذلك الامامة فى تصرفاتهم كما لا يخفى على بصيريه ولو سلم تخالف

الاصطلاحين هنا فيمكن في توجيه هذه الزيادة قصد المصنف موافقة أهل المنطق نعم قوله
 في التام الا صورة النزاع لا يوافق كلام أهل المنطق لانه مصرح بانه لا بد في الاستقراء التام من
 الاستدلال بجميع الجزئيات من غير استثناء ولكن هذا لا يمنع من قصد موافقتهم في أصل معناه
 ثم انه محتاج الى هذا الاستقناء لبيان خلافية الاكثر وغيرهم في الحكم المذكور وأما سقوط
 قوله اذ المراد أن الاستقراء الخ فلاننا سلمنا ان المراد ذلك الا ان الاستقراء الذي أريد الاستدلال
 به على صورة النزاع هو اثبات الحكم في الكل لثبوتها في الجزئيات فكون المراد ما ذكر لا يدل
 على ضياع هذه الزيادة بل على ثبوتها لا اعتبارها في معناه فاجب للشيخ في هذا الاستدلال
 وكيف يرتبط بعداه وكذا يقال في قوله فصورة النزاع الى قوله هو المستدل عليه بالاستقراء
 فنقول سلمنا انه المستدل عليه بالاستقراء الا ان معنى الاستقراء يقتضي هذه الزيادة لانه عبارة
 عن اثبات الحكم في الكل لثبوتها في الجزئيات كما تقرر وأما سقوط قوله كما يظهر من كلام
 الشارح فلان الذي يظهر من كلام الشارح ما قلناه لا ما قاله كما هو واضح مما تقررناه ان أحسن
 التأمل فيه والثاني ان النزاع قد يقع في صورتين فأكثر فان شرطوا في صورة النزاع في قولهم
 الا صورة النزاع وقولهم الخالي عن صورة النزاع أن تكون واحدة فهو بعيد ويلزم منه أن
 يخرج التسبع فيما اذا تعدت عند الاستقراء مطلقا وهو بعيد وان لم يشترطوا ذلك لزم افادته
 القطع فيما اذا كان بكل الجزئيات الا صورة النزاع وكانت مائة وافادته الظن فيما اذا كان بكل
 الجزئيات الا واحدة فقط ما عدا صورة النزاع وكانت واحدة فقط مع ان ذلك لا وجه له بل
 الذي يتجه اليه ~~كس~~ فليأمل واعلم انه قد بقي ههنا أمور لا بد من بيانها الاول انه لما قسم
 الاستقراء الى تام وناقص واعتبر في الاول كون الاستدلال بجميع الجزئيات ما عدا صورة
 النزاع وفي الثاني كونه بأكثر الجزئيات لزم خروج ما يكون بنصف الجزئيات فأقل فلا يكون
 استقراء على مقتضى كلامه وحينئذ يشكل الامر بمسائل استند الفقهاء فيها الى الاستقراء مع
 انه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما في كون أقل سن الحيض تسع سنين وان
 أقل يوم وليلة وأكثر خمسة عشر يوما وغالبه ست أو سبع فانهم صرحوا بأن مستند الشافعي
 في جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم ان الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه
 ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الاطلاق للقطع
 بعدم استقراءه حال جميع نساء الأعصار المتقدمة عليه من لدن وجد الانسان والمتأخرة عنه
 الى قيام الساعة فالوجه ترك التقييد بالاكثر في الناقص وان قيده كثير من المناطقة بل يقيد
 بالبعض كما وقع في عبارة غير واحد كالامام في الحصول وتبعه الاسنوي وينبغي ضبط البعض
 بما يحصل معه ظن عموم الحكم الثاني ان شيخنا الشريف قد قال في شرحه للغرّة ثم لا يخفى انه
 اذا كان المذعي حكما على كلي على وجه جزئي امكن قضية محصورة جزئية فيقال بعض
 الحيوان ناطق لان زيدا وعمر احيوان وهما ناطقان فالظاهر انه استقراء اصدق انه استدلال
 بحال الجزئي على حال الكل الا انه على وجه جزئي فكما ان القياس استدلال بحال الكل على
 وجه كلي او جزئي فكذا الاستقراء استدلال عليه كذلك وهو أيضا يقيد اليقين من غير تقسيم
 وكلامهم لا يشمل ذلك بل صرح في شرح المواقف بانه ان بين حال بعض الافراد يقيد الظن وفيه

ما مرّ نعم قيد في شرح المطالع ونحوه يكون الداعي حكما كليا فيخرج ما ذكرنا الا ان كثيرا من
 الكتب خال عنه ويلزم على التقييد وجود نوع من الاستدلال خارج عن الاقسام المذكورة
 الابدال التكاف اه وفي شمول عبارة المصنف لهذا القسم نظرية أمثلة الثالث قال السكوراني
 والفرق بين القياس المنطقي والقياس الاصولي والاستقراء هو ان القياس المنطقي الاستدلال
 بثبوت الحكم في الكل لا يثبت في الجزئي والقياس الاصولي الاستدلال بثبوت الحكم
 في جزئي لا يثبت في جزئي آخر مثله بجامع كما سبق تفصيله والاستقراء الاستدلال بثبوت
 الحكم في الجزئي لا يثبت في الكل عكس القياس المنطقي وبعضهم قد خبط في هذا المقام خبطا
 فاحشا فذكر ان الاستقراء التام هو القياس المنطقي ثم قال وليفرق بين القياس الاصولي
 والاستقراء الناقص بأن الحكم في الناقص بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن
 القواعد العلمية وقد ينال الفرق فمكث به وعرض عليه بالنواجز فخلص من هذه الاوهام
 اه (وأقول) ما ذكره من الفرق فهو من المشهورات في كتب الميزان المعالومات حتى للصبيان
 وليس هو محل تبيين ولا محل أمر بالتسليم والعرض عليه بالنواجز وأما ما بالغته في حق البعض
 المذكور والمراد به الزركشي ووقعته في حقه بالباطل فهو من قبيل تهوره وجوانته على أئمة
 الدين ومنشأ ذلك ما استولى عليه من بلبسة العصبية مع ضعف اطلاعه وتوهمه عدم بقاء شيء
 وراء ما عرفه فاذا رأى في كلام الشراح ما لم يعرفه ولم يفهمه على وجهه بادرا الى انكاره
 والمبالغة عليه بما يعود عليه بالعار عند أولى الابصار مادامت هذه الدار وذلك لان ما قاله
 الزركشي صريح به غير واحد من أئمة الاصول وله معنى صحيح يستقيم عليه فأما قوله ان
 الاستقراء التام هو القياس المنطقي فمن صريح به الصفي الهندي في نهايته والمصنف في شرح
 المنهاج سائق بين ذلك مساق النقل ولما عرف اهل المنطق القياس بأنه قول موافق من قضايا
 متى سلمت لزمن عنه لذاته قول آخر أوردوا عليه انه صادق على الاستقراء التام وأجابوا بأنه
 لا يضر ذلك لانه راجع الى القياس كما صرح به السيد واذا كان الاستقراء التام راجعا الى
 القياس المنطقي باعتراف نفس أهل المنطق كما رأيت فغاية ما في قول من قال ان الاستقراء
 التام هو القياس المنطقي مسامحة في التعبير والمراد انه بحسب المالك من أفراد المسامحات
 في الكلام أمر شائع ذائع لا ينكر ولا يستوجب هذا التهور الفاحش المستنكر وأما قوله
 وليفرق بين القياس الاصولي الخ فغرضه من ذلك الاقتداء بهم في دفع اشكال الا ان
 السكوراني لم يمتد اليه ولا طالع من محله عليه فخطب خطب العشواء وقال ما قال وقد أوضح ذلك
 الصفي الهندي في نهايته حيث قال بعد ان ذكر انه اختلف في الاستقراء الناقص وان الاظهر
 انه يقيد الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الأدلة الدالة على ان العمل بالظن
 واجب مانعه (فان قلت) القياس التأميلي حجة عند جميع القائلين بالقياس في الحكم الشرعي
 وانه اقل مرتبة من الاستقراء لانه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر بخلاف الاستقراء فانه
 حكم على الكل لثبوته في أكثر الجزئيات وحاصله راجع الى الحكم على جزئي لثبوته في أكثر
 الجزئيات لانه لا يصير حكما على الكل ما لم يثبت في جميع جزئياته وهو بالمساق الجزئي الذي
 لم يستقرئ حكمه بالجزئيات التي استقرئت أحكامها واذا كان كذلك كان الاستقراء أولى

بالجنية من القياس التمثيلي أي فلم يختلف فيه مع الاتفاق على القياس التمثيلي (قلت) لكن يشترط في الحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علة الحكم وليس الأمر كذلك في الاستقراء بل هو حكم على الكل بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته ولا يمنع عقلا أن يكون بعض الأنواع مخالفا للأنواع الأخرى في الحكم وإن كانا من درجتين تحت جنس واحد كما تقدم اهـ فتأمل قوله وحاصله الخ يظهر للابصار أنه لا يريد عليه عذر الزركشي فيما ذكره من الفرق وإن ما ذكره الزركشي في قوله لا يفتي عنه وأنه لم يرد في المعنى على التشنيع على نفسه والاعلان بتخلطه وهو سهوكم من عائب قولنا صحبنا * وأقنه من القههم السقيم

والله المستعان على ما تصفون (قوله) وأجيب بأنه منزل منزلة العدم قال شيخنا العلامة لا يخفى أن وجود الاحتمال وإن لم يمنع من القطع وإن تنزله منزلة العدم لا يصير معدوما والقطع انما يحصل بعدم الاحتمال لا بتزويل الوجود منزلة العدم اهـ (وأقول) هو أشكال واضح وإن كان على القوم دون الشارح لأنه لم يرد على نقل ما قالوه نعم قد يتكلف الجواب بأن المراد القطع بحسب العادة والعلوم العادية لا ينافيها الاحتمال العقلي كما في القطع بأن الجبل الآن حجر مع تجويز العقل انقلابه الآن ذهباً أو بانه ليس كل احتمال ينافي القطع بل المنزل منزلة العدم وإن لم يكن معدوما حقيقة لا ينافي القطع كما هو ظاهر كلامهم هذا ولا يلزم ما أورده الشيخ لأنه مجرد دعوى خال عن البرهان الآن يدعى فيه البداهة لكن له منعها وما يؤيد في الجملة أن ليس كل احتمال ينافي القطع ان الحنفية ذهبوا إلى أن الاحتمال انما ينافي القطع إذا نشأ عن دليل لا مطلقا (قوله) ويسمى هذا عند الفقهاء قال شيخنا العلامة ظاهره أنه إشارة إلى الناقص ولا يخفى أن الناقص ليس الحاقا فتمين أنه إشارة إلى إثبات الحكم بالناقص اهـ (وأقول) التعيين ممنوع بل يجوز كون الإشارة إلى الناقص لأن هذه التسمية اصطلاحية للفقهاء وغاية ما يطلب فيها مناسبة معناها المصطلح للمعنى الأصلي وهو متحقق لأن الاستقراء مشتمل على الحاق لأنه موصل إليه وانما يتوجه ما قاله لو كان المصنف قد عبر بقوله وهذا الحاق الفرد بالأغلب وانما عبر بقوله ويسمى فالفرق بينهما في غاية الوضوح فتأمل (قوله) قال علماءنا استصحاب العدم الأصلي والعموم والنص إلى ورود المغير ومادل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقة) وأقول صرح المصنف بنفي الخلاف عندنا في المسائل الثلاث فإنه قال في شرح المختصر كأنه نقله عنه صاحب الدرر القريد ما نصه ونحن نقول للاستصحاب صورة احداها ما ذكره يعني ابن الحاجب من استصحاب العدم الأصلي وهذا ان ثبت فيه خلاف فغير أصحائنا وأما أصحابنا فطبقون على أنه حجة * والثانية استصحاب مقتضى العموم والنص إلى أن يرد المخصص والناسخ ولم يختلف أصحابنا في أنه حجة أيضا * والثالثة استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه قال ولا أعرف في هذا أيضا خلافا لأصحابنا راجعهم الله اهـ وصرح الزركشي في شرحه بمثله وقال أعني المصنف في شرح المنهاج الاستصحاب يطلق على أوجه أحدها استصحاب العدم الأصلي والجمهور على العمل بهذا وأدعى بعضهم فيه الاتفاق والثاني استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ والثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته

وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد وأجيب بأنه منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصا أي با أكثر الجزئيات) الخالي عن صورة النزاع (قطعي) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرا (ويسمى) هذا عند الفقهاء (الحاق الفرد بالأغلب * مسألة) في الاستصحاب وقد اشتهر أنه حجة عندنا دون الحنفية فنقول لتحرير محل النزاع (قال علماءنا استصحاب العدم الأصلي)

ودوامه كالمالك اه باختصار ثم قال اختلف الناس في استحباب الحال المشار اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم يجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على انه لا بد من استقرار الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه أسد هاته حجة وبه قال الاكثر وبه قال الامام وأتباعه والثاني انه ليس بحجة وبه قالت الحنفية كما نقله في الكتاب يعني المنهاج بهما وغيره وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضي أبو بكر في كتابه التقریب والارشاد وانه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكف الاقصى الطلب الداخل في مقدوره على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذتني الوجوب ولا يسمع منه اذا اتصّب مسؤولا في مجلس المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا تذكر اطرق الاجتهاد فبقي الاجيب قوله لم أجد دليلا على الوجوب وهل هو في ذلك الامتدح فلا يسقط عنه هذه الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقبل والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به أصحابهم في كتبهم انه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لبدء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستحباب الحال يصلح حجة لابقاء ملكه لافي اثبات الملك له في مال مورثه والخامس انه يصلح للترجيح فقط اه ويتحصل من كلامه في الكتابين ان الاقسام الثلاثة المذكورة في جمع الجوامع متفق عليها عندنا وان فيها خلافا لغيرنا على نزاع في الاول ومنه يظهر صحة قول شيخ الاسلام كالكمال في قول الشارح المحقق في القسمين الاولين بحرمانه اي عندنا بقريته قوله قال علماءنا والافهم ما محل خلاف ايضا اه ويظهر اشكال سكوت الشارح في الثالث عن قوله بحرمانه فانه مجزوم به عندنا ايضا كما رأيت ويجاب بأن الجزم به عندنا انما هو في الجملة لا مطلقا كما يستفاد من شرح قوله وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر الخ لا ترى الى قول الشارح فيه فان عارضه ظاهر الى قوله قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي فالوقيد قوله حجة في الثالث بقوله بحرمانه قيد الجزم بقوله مطلقا وكان المعنى انه مجزوم به عندنا مطلقا وليس كذلك وانما هو مجزوم به في الجملة وفي بعض تفاصيله خلاف عندنا كما رأيت على ان التقييد بقوله بحرمانه في الثالث لا يناسب المقابلة بقوله وقيل حجة في الدفع دون الرفع اذ القطع بالاطلاق لا يناسب مقابله بالتفصيل وانما يناسب مقابله بحكاية خلاف وتفصيل كما لا يخفى ويظهر ايضا انكته تعبيره بقوله قال علماءنا وهي الاشارة الى اتفاقهم في هذه المواضع الثلاثة وان قوله مطلقا معناه عدم التقييد بشئ مما ذكر في الاقوال المحكية بعده (فان قلت) ومنه يظهر ايضا ان خلاف غيرنا جار في الاقسام الثلاثة وقضية كلام الشارح خلافه حيث لم يقدر لفظه مطلقا في القسمين الاولين فان بهما تظهر مقابلة الخلاف المذكور لمقابله (قلت) يحتمل ان خلاف غيرنا وان كان جاريا في الاقسام الثلاثة كما صرح به ما سمعته عن المصنف الا ان هذا الخلاف المذكور في جمع الجوامع مخصوص بالقسم الثالث كما صرح بذلك شيخ الاسلام في حاشيته حيث قال في قول الشارح فنقول تعريز محل النزاع اشارة الى أن كلام المصنف ليس على اطلاقه من رجوع الخلاف الا في جميع الاستصحابات اه اي بل يخص بالثالث وقد يوجه بأنه لا يتصور في غيره ولكن في ذلك نظر ظاهر اما أولا فكلام المصنف السابق عن شرح المنهاج صريح في رجوع الخلاف الا في جميع الاستصحابات المذكورة لا ترى الى قوله اختلف

الناس في استصحاب الحال المشار اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم يجعله محل
 وفاق على مذاهب الى ان عدم تلك المذاهب الرابع السابق الذي هو اول الخلاف المذكور
 في جميع الجوامع واماننا فلا نسلم عدم تصور ذلك الخلاف في غير الثالث ولو سلم عدم تصور
 بعضه في جميع ما عدا الثالث لم يضر لان المقصود جريان جله الخلاف في الاقسام الثلاثة وذلك
 لا يتنافى ان يختص بعضه ببعضها فليست اتمل (فان قلت) يتنافى ذلك قول الشارح فنقول تحرير محل
 النزاع (قلت) هذا ممنوع لان معناه ان ذكر المصنف هذه الاقسام الثلاثة مع عزوها الى علمائنا
 اشارة الى أنهم محل الخلاف بينهم وبين الحنفية ويؤيد ذلك قول المصنف الا في نعرف الخ مع
 قول الشارح الذي قلناه دون الحنفية فان الذي ذكرناه عرف شامل للاقسام الثلاثة كما بينه
 المحشيان وهذا لا يتنافى رجوع الخلاف الا في جميع ما تقدم سواء كان كله للحنفية او بعضه
 دون بعض والحاصل ان جمع الجوامع اقتصر على الخلاف الجاري في القسم الثالث وترك
 الخلاف الجاري في القسمين الاولين مع ثبوته واذا علمت ذلك علمت خطأ السكوري في قوله ولا بد
 اولاً من تحرير محل النزاع فنقول محله اي النزاع هو الحكم الشرعي لا النفي الاصل ولذا يقول
 الحنفية الاستصحاب يصلح دافعا لامتنع الحياة المفقودة تصلح حجة في دفع الارث عنه لا في اثبات
 الارث له فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصل والعموم الاصل
 والنص فانه لا خلاف في الثلاثة بل الخلاف فيما يدل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقا ثم قال
 قوله وقيل في الدفع دون الرفع اشارة الى ما قلناه عن الحنفية ولكن مقابله بقوله مطلقا ليس
 بحسن لان قوله مطلقا اشارة الى عدم الخلاف فيما يدل الشرع على ثبوته فقوله بعد ذلك يشعر
 بان الخلاف من الشافعية كما أن قوله بعده وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر خلاف الشافعية
 اه نقوله فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصل والعموم والنص
 فانه لا خلاف في الثلاثة خطأ ظاهر لانه ان أراد نفي الخلاف عنهم مطلقا فهو باطل لما علمته
 بما لا مزيد عليه وان أراد نفي الخلاف المذكور في المتن مع الاعتراف بخلاف آخر فيها فهو هذا
 لا يقتضي أن يجب على المصنف ترك هذه اللفظة التي أفادت الاشارة الى اتفاق علمائنا في جميع
 هذه الاقسام والى مخالفة غيرهم اهم فيها فكيف يسوغ له اقل فضلا عن فاضل أن يوجب ترك
 هذه اللفظة مع افادتها هاتين القائدين وقوله ولكن مقابله بقوله مطلقا ليس بحسن لان قوله
 مطلقا اشارة الى عدم الخلاف الخ خطأ ظاهر أيضا فان دعوى ان قوله مطلقا اشارة الى عدم
 الخلاف باطلة لا يشهد لها عقل ولا نقل بل ليس معنى قوله مطلقا الا عدم التقيد بما ذكر بعده
 من التفاصيل كما هو القاعدة في أمثال ذلك والذي يظهر انه لا سند له في هذا الكلام الا تقليده
 ما توهمه من قول الزركشي ولا يعرف في الثلاثة خلاف عندنا وهذا قال المصنف حجة مطلقا اه
 وبذلك كله يظهر انه لم يزد في هذا المقام مع عدم التأمل وعدم مراجعة الكتب على التغيير
 في وجوه الحسان وبما تقررنا يعرف أيضا ما في قول شيخنا العلامة والخلاف المحكي بقوله وقيل
 في الدفع وما بعده خاص بالثالث للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهما والخلاف المحكي في الثالث
 ليس للحنفية فمن ثم قال الشارح في الاوين جرما وقال المصنف فيما يأتي نعرف الخ فتأمل اه
 نقوله للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهما غير صحيح ومن أين علم ذلك وكيف وقد علمت نصريح

المصنف بالخلاف في الاولين أيضا وكان الاسهل أن يقول للعالم بان الاولين ليس فيهما هذا
 الخلاف المحكي على أن هذا ممنوع أيضا كما تقدم بيانه فتأمله وقوله والخلاف المحكي في الثالث
 ليس للحنفية غير صحيح أيضا كيف وقد سمعت قول المصنف في شرح المنهاج وهو المعمول به عند
 الحنفية الخ الا أن يريد أنه ليس جميعه للحنفية ولا يخفى ما فيه وقوله فن ثم قال الشارح في الاولين
 جزما أي فلاجل أنه لاخلاف في الاولين قال الشارح فيهما ما ذكره وهذا لا يصح على اطلاقه مع
 ما علمته من تصريح المصنف بالخلاف فيهما ولهذا جعل شيخ الاسلام كالكمال قوله جزما على أن
 المراد جزما عندنا لا مطلقا كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه وقوله وقال المصنف فيما يأتي فعرّف
 الخ أي لاجل أن الخلاف المحكي في الثالث الخ قال المصنف الخ وهذا يقتضي أن المراد بقول
 المصنف فعرّف الخ نوع آخر غير الانواع الثلاثة السابقة ويرد عليه أنه قد علم كون الخلاف
 المحكي في الثالث للحنفية أيضا فلا يصح تعليل قوله وقال المصنف الخ بقوله ومن ثم وان تفسير
 الاستصحاب بما ذكره المصنف بقوله فعرّف أن الاستصحاب ثبوت أمر الخ شامل للنوع الثالث
 في كلام المصنف بل انما أشار المصنف بقوله فعرّف الخ اليه والافاذا كان الاستصحاب المذكور
 خارجا عن الانواع الثلاثة فن أين عرف حتى يصح قول المصنف فعرّف الخ تقريرا على ما قبله
 بل قال الكمال وشيخ الاسلام أنه أعني تفسير الاستصحاب في قول المصنف فعرّف الخ بما ذكره
 شامل للانواع الثلاثة السابقة وعبارة الكمال قوله ثبوت أمر الامر يتناول العدم الأصلي
 والعموم والنص ومادل الشرع على ثبوته لوجوده في كل محل نزاع بيننا وبين من قال
 من الحنفية بعدم حجية الاستصحاب اه وعبارة شيخ الاسلام قوله ثبوت أمر الامر يشمل جميع
 الانواع التي قدمها فكل محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وان كان أكثرها
 متفق عليه عندنا اه وكأنه أشار بقوله أكثرها الى الثالث بناء على أن فيه خلافا عندنا على
 ما أشرنا اليه فيما سبق والى أن ذلك لا يخالف في المصنف الخلاف فيه لأن مراده في الخلاف
 فيه في الجملة وهذا الكلام من الكمال وشيخ الاسلام يقتضي أمرين الاول أن قول المصنف
 فعرّف الخ متفرع ومتسبب عن جميع ما ذكر في الانواع الثلاثة اشارة الى أنه محل الخلاف
 بيننا وبين الحنفية وان ضابط الثلاثة ما ذكره ههنا من قوله ثبوت أمر الخ والثاني أن قول
 الشارح في أول الكلام تحرير محل النزاع اشارة الى أن المصنف بين محل النزاع بقوله قال
 علمائنا الخ الكلام المحكي عن علمائنا في جميع ما ذكره في قوله قال علمائنا الى قوله حجة مطلقا
 بيان محل النزاع بيننا وبين المخالف وأنه ليس المراد من قول الشارح المذكور أن هذا الكلام
 المحكي عن علمائنا بعضه محل نزاع وبعضه ليس كذلك كما قد يتوهم من عبارته والحاصل أن
 المراد ببيان محل النزاع بيان الصور التي شملها النزاع ليعلم محل النزاع فليست تأمل وقوله فتأمل
 قلنا قد تأملناه فعلمنا فسادا وعدم مطابقة لما صرح به المصنف وغيره وأنه كلام لم يعقل فيه
 الشيخ على سوى فهمه من غير احاطة بالمسئلة وما قيل فيها كما هو في غاية الوضوح مما يناء فتدبر
 (قوله وهو نقي) قال شيخنا العلامة الاحسن أن يقول وهو انتفاء انتفاء العقل لان الضمير أي
 هو عائد على العدم اه (وأقول) عبر بالاحسن اشارة الى صحة ما عبر به الشارح وحسنه كأن
 يجعل مصدر نقي المبني للمفعول على أن في ذهني أنه جاءني الشيء مبني للفاعل بمعنى اللازم أي

وهو نقي ما انتفاء العقل ولم
 يثبت به الشرع

اتقى الشيء فيكون مصدره التقي بمعنى الاتقاء وعذر الشارح في هذا التعبير الاقتداء بالقوم
فانه غلب عليه المحافظة على عبارتهم بما اغت في الاحتياط (قوله كوجوب صوم رجب) أقول
قد يناقش في أن العقل تقي وجوب صوم رجب بل غاية أنه لا يقتضي في ذلك شيئا من نفي اراشات
الا ان يراد بنفيه ذلك عدم ادراك وجوده أي وهوانه ما لم يدرك العقل وجوده كوجوب صوم
رجب (قوله من مخصص أو ناسخ) هذا لا يتأني في العدم الاصل كما لم يمتنع تقدمه فمخصص
قوله الى ورود المغير بالقسم الثاني دون ما قبل له وما بعده مع تأنيبه فيما أبضا والعمل بالخامس
للشارح على هذا التخصيص متابعتهم عليه وعلى اقتصارهم عليه كثرة وجود المغير وظهوره
في هذا القسم فليأتا مل (قوله وتقدم ان ابن سريج) أقول يحتمل انه شارة الى تقييد المسئلة
بغير قول ابن سريج لمتأني الجزم بالحجية اذ لا جزم مع مخالفة ابن سريج فالملح في انه لا حجة جزمنا
عند القائلين بجواز العمل به قبل البحث ويحتمل انه اشارة الى تقييد المسئلة بما بعد البحث
لاتفاق ابن سريج مع غيره حينئذ على العمل فيتأني الجزم بالحجية ويحتمل انه اشارة الى تقييد
المسئلة بحياة النبي صلى الله عليه وسلم للاتفاق حينئذ على العمل فان مخالفة ابن سريج انما هي
فيما بعد حياته صلى الله عليه وسلم فعلى الاولين يكون المراد بالورود الورد على المجتهد بمعنى
اطلاعه على المغير وعلى الثالث يكون على ظاهره من الورد عن الشارع (قوله في الدفع به عما
ثبت) المراد بما ثبت المدفوع عنه في مثال الشارح عدم الارث من المفقود لا الارث لان
استصحاب الحياة لا يدفع عن الارث منه بل يدفعه وانما يدفع عن عدم الارث منه لانه يقتضي
عدم الارث منه ولا يتأني ذلك قول الشارح فانه دافع الارث منه لان المدفوع غير المدفوع
واذا دفع الارث منه لم منه انه دفع عن عدم الارث منه (قوله دون الرفع به لما ثبت) المراد بما
ثبت الذي لا يرفع بالاستصحاب في مثال الشارح عدم ارث المنة ودون غيره (فان قيل) هلا جعل
عدم ارثه من غيره مدفوعا عنه فانه ثابت مستقر (قات) انما لم يجعل مدفوعا عنه وان كان ثابتا
مستمر الان استصحاب الحياة لا يناسب كونه دافعا عنه لانه يقتضي خلافه وهو ارثه من غيره
وما يقتضي الشيء لا يكون دافعا عن نفيه فتأمل (قوله كاستصحاب حياة المفقود) قد يقال
حياة المفقود خارجة عن المستصحب في اقسام الاستصحاب الثلاثة السابقة اذ ليس عدما
أصلها ولا عموما ولا نصا ولا شيئا دل الشرح على ثبوته لوجود سببه ويمكن ان يجاب اما بان في هذا
التمثيل مسامحة لان التمثيل كثيرا ما يتسامح فيه لان المقصود به الايضاح وهو حاصل مع ذلك واما
بانه اشارة الى أن المستصحب غير منحصر فيما ذكره الا فالما يتوهم من الاقتصار على الاقسام
المذكورة (قوله ليخرج بول وقع في ماء كثير) قال شيخنا العلامة أحسن منه أن يقول ليخرج
غير ذي السبب لان خروج ذي السبب حاصل بالاطلاق كالتقيد فالتقيد فادد خول غير ذي
السبب لان خروج ذي السبب انتهى (وأقول) توجيه كلام المصنف بحيث يختص خروج ذي
السبب بالتقيد ان يجعل معنى ليخرج ما ذكر ليختص الخروج به والمراد خروج ما ذكر ونحوه من كل
ذي سبب فاية ما في الباب أن يكون في العبارة مسامحة وحينئذ ترجع المناقشة لفظية وقد اشتهر
سهولة أمرها ثم لا يخفى ان المعنى ليخرج الاستصحاب أي استصحاب طهارة الماء في هذه الحالة
اعني حالة معارضة الظاهر الغالب ذي السبب كالتحيس في المثال أي عن الاعتبار والحجية

كوجوب صوم رجب
حجة جزمنا (و) استصحاب
(العموم أو النص الى ورود
المغير) من مخصص أو ناسخ
حجة جزمنا فيعمل به الى
وروده وتقدم ان ابن سريج
خالف في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص
(و) استصحاب (مادل الشرح
على ثبوته لوجود سببه)
كثبوت المالك بالشراء (حجة
مطلقا وقيل) حجة (في الدفع)
به عما ثبت (دون الرفع) به
لما ثبت كاستصحاب حياة
المفقود قبل الحكم بوثقه
فانه دافع للارث منه وليس
برافع لعدم ارثه من غيره
للسك في حياته فلا يثبت
استصحابها له ما سكا جديدا
اذا الاصل عدمه (وقيل)
حجة (بشرط أن لا يعارضه
ظاهر مطلقا وقيل ظاهر
غالب قيل مطلقا وقيل
ذو سبب) فان عارضه
ظاهر مطلقا أو بشرط على
الخلاف قدم الظاهر عليه
وهو المراد جرح من قولي
الشافعي في تعارض الاصل
والظاهر والتقييد بذی
السبب (ليخرج بول وقع
في ماء كثير فوجد متغيرا
واحتمل كون التغير به)

أولخرج تخيص البول الذي هو ظاهر غالب ذوسبب أي عن عدم المعارضة للاستصحاب فيكون معارضه اذ لا معنى لخروج نفس البول سواء أريد خروجه من الاستصحاب أو من الظاهر الغالب اذ ليس البول استصحابا ولا ذوسبب بل ذوسبب هو التخيص كما لا يخفى وكذا المعنى في قول شيخنا ليدخل غير ذى السبب أي ليدخل الاستصحاب في حالة معارضة غير ذى السبب أي في الاستصحاب الذي هو حجة أو في الاعتبار والحجة أو ليدخل غير ذى السبب في عدم المعارضة أو في الظاهر غير المعارض اذ لا معنى لدخول نفس غير ذى السبب في الاستصحاب اذ ليس استصحابا أو في الظاهر الغالب في الجملة لا دخوله فيه كذلك بكل حال بخلاف دخوله فيه باعتبار كونه غير معارض فتأمل وبما تقرير يظهر وجه قول شيخنا الشهاب لو قال يخرج ماء كثير وقع فيه بول كان أولى انتهى وذلك لان التأويل عليه أقرب بحمله على حذف المضاف أي استصحاب طهارة ماء الى آخره فتأمل (قوله عارضة نجاسته الظاهرة الغالبة) أقول قد يتوقف في غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فان نجاسته بسبب تغيره به وقد يمنع غلبة تغيره به فليتأمل (قوله والحق التفصيل أي سقوط الاصل الى آخره) فيه أمران الاول ان هذا التفصيل مقابل لقول اعتبار الاصل وقول اعتبار الظاهر كما أشار الشارح الى الاول بقوله كما تقدم الى آخره والى الثاني بقوله تقدمت على الطهارة الى آخره ومن هنا ظهر نسكته قوله كما تقدم الى آخره نهى التوطئة للتفصيل لانه مقابل لذلك فكان المصنف قال الحق في مسألة البول أن لا يحتج بالاستصحاب مطاقا ولا بالظاهر كذلك بل بكل منهما بقيد أو في حال والثاني انه خلاف ما في فروع الشافعية فانهم انما فصلوا فيما بعد الوقوع لا فيما قبل له وكان يمكن جعل عبارة المصنف على ما بعد الوقوع بان يراد قرب العهد وبعده بالتغير بالنسبة للوقوع أي ان قرب العلم بالتغير من وقوع النجاسة بان رآه عقب الوقوع متغيرا أو بعد العلم بذلك من وقوعها بان غاب عنه زمانا بعد الوقوع ثم رآه متغيرا (قوله استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه) قال شيخنا العلامة المطابق لما تقدم أن يقول من عدم النقض المجمع فيه على البقاء انتهى (وأقول) قد أشار الشارح في قوله أي اذا أجمع على حكم الى آخره الى أن حال الاجماع ليس عبارة عن الحكم بل عن محل الحكم فحال الاجماع في المثال كون النجس في البدن وعدم بروزه الى خارجه وحكمه عدم نقض الوضوء ومعلوم مما تقدم ان المستصحب هو الحكم فيكون قول المصنف ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع على حذف المضاف أي حكم حال الاجماع أي الحكم الذي وقع الاجماع عليه في الحال المخصوصة وحينئذ فقوله استصحابا لما قبل الخروج من بقائه قد أشار فيه بقوله قبل الخروج الى حال الاجماع وبلقظ مامع بيانه المذكور الى الحكم المستصحب ولا يخفى مع أدنى تأمل ان في هذا غاية المطابقة لما تقدم وأنه لا فرق بين ان يجعل المستصحب عدم النقض أو بقاء الوضوء لانهم جامع في واحد وكان انما عبر ببقائه لانه الانسب بحال عدم الخروج اذ لم يحدث فيه ما يمكن ان يسند اليه النقض حتى يتوقف واللائق والمعتمد أنه انما يتوقف النقض عند حدوث ما يتوهم كونه ناقضا فانه لا وجه لقولنا لا ينتقض الوضوء قبل خروج النجس بخلاف قولنا الوضوء باق أي عدم ما يمكن معه النقض والذي يتراعى من قول الشيخ من عدم النقض المجمع فيه على البقاء أنه جعل عدم النقض هو

وكونه بغيره مما لا يضر
كقول المكث فان
استصحاب طهارته الاصل
عارضة نجاسته الظاهرة
الغالبة ذات السبب فقد تمت
على الطهارة على قول
اعتبار الظاهر كما تقدم
الطهارة على قول اعتبار
الاصل (والحق) التفصيل
أي (سقوط الاصل ان قرب
العهد) بعدم تغيره (واعتماد
ان بعد) العهد بعدم تغيره
(ولا يحتج باستصحاب حال
الاجماع في محل الخلاف)
أي اذا أجمع على حكم في حال
واختلف فيه في حال أخرى
فلا يحتج باستصحاب تلك
الحال في هذه (خلافا للمزني
والصيرفي وابن مريج
والآمدي) في قواهم يحتج
بذلك مثاله الخارج النجس
من غير السيلاب لا ينتقض
الوضوء عندنا استصحابا لما
قبل الخروج من بقائه المجمع
عليه

حال الاجماع وبقائه هو الحكم المجمع عليه ولا وجه له لانه ان اراد بالبقاء بقاء عدم النقض فان
 اراد بقاءه قبل الخروج صار ذكر البقاء مستدركا اذ يكفي ان يقال من عدم النقض المجمع عليه
 وان اراد بقاءه حال الخروج فليس بصحيح اذ ليس مجمعا عليه حيث ان اراد بالبقاء بقاء الوضوء
 ففساده واضح لانه بمنزلة قولنا عدم نقض الوضوء اجمعا عليه على بقاء الوضوء ولا معنى له وعند
 ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض واختلال ما زعم انه المطابق لما تقدم وكذا يظهر سقوط
 اعتراض شيخنا الشهاب حيث قال قوله استصحابا لما قبل الخروج أي لحال الاجماع قبل الخروج
 وهي الحال التي وقع فيها الاجماع فتستصحب عندهم ويحتاج بهم في حال الخروج هكذا افهم
 وما جعل الشارح من بقاءه بيان لحال الاجماع كما ترى فغير ظاهر ولو اسقطه لكان في الكلام
 غنى عنه انتهى ووجه سقوطه انه توهم ان قول الشارح من بقاءه بيان لحال الاجماع وليس كذلك
 بل هو بيان لحكم تلك الحال اذ هو بيان لما الواقعة على الحكم وأما الحال فهي المعبر عنها بقوله
 قبل الخروج وعبارته كالمصرحة به - هذا فقوله مع ذلك كما ترى مما يقضى منه العجب وان
 المستصحب حال الاجماع وليس كذلك فانه لا معنى لاستصحاب حاله فان حاله هو عدم الخروج
 كما فسرها هو بذلك حيث قال قبل هذا الكلام مانعه قوله في محل الخلاف أي في حال محله قوله
 أي اذا اجمع على حكم كعدم تأثير الدم في الوضوء قوله في حال هي استقرار الدم في الجوف قوله
 في حال أخرى هي حالة بروزه اه - ولا معنى لاستصحاب عدم الخروج في حال الخروج اذ
 الاستصحاب ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الاول كما تقدم ولا يعقل ثبوت عدم الخروج
 في حال الخروج وانما المستصحب حكم تلك الحال وهو بقاء الوضوء فقام - ل ذلك لتعلم ان أمره
 بقوله هكذا افهم مما لا يصح امتثاله بل هو نفسه قد ذكر قبل هذا الكلام ان المستصحب
 الحكم حيث قال قوله باستصحاب تلك الحال أي حكمها وقوله في هذه أي في حكمها اه
 لكن قوله الثاني أي في حكمها ممنوع لان حكم الحال الاول يستصحب في الحال الثاني
 لا في حكمها كما هو ظاهر (فان قلت) اراد بالحال في قوله فيستصحب عندهم الحكم نفسه
 لا محل الحكم او اراد به المحل الحكم على حذف المضاف أي حكم حال الاجماع (قلت)
 هو ممكن وان كان في غاية البعد خصوصا وقد بين قبيل هذا الكلام مغايرة الحال للحكم (قوله)
 فعرف مما ذكر الى آخره) قال شيخنا الشهاب أي حيث لم يسبق للحنفية خلافا فيما مر لا يقال
 الحنفية ليس لهم في المتن ذكر خطأ الا نأقول قوله هنا فعرف ان الاستصحاب بعينه كما قال
 الشارح الذي قلنا به دون الحنفية لانه اذا أطلق عند الاصوليين ينصرف الى ذلك ولما
 لم يسبق فيما مر خلافا عن الحنفية علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذکور هنا أخيرا
 اذ لم يبق غيره اه (وأقول) يحتمل انه اراد بقوله علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذکور
 هنا أخيرا أن قول المصنف ثبوت أمر الى آخره إشارة الى معنى آخر مغاير للاقسام السابقة
 وهو محل النزاع بيننا وبينهم ويحتمل انه اراد بذلك ان قول المصنف المذکور إشارة الى القسم
 الاخير وانه محل الخلاف بيننا وبينهم ويؤيد الاول قوله ولما لم يسبق فيما مر خلافا بيننا وبين
 الحنفية وعلى التقديرين فهو كلام ممنوع قد علم ما فيه مما أسلفناه على كلام شيخنا العلامة
 في الكلام على قول المصنف قال علماؤنا الى آخره فراجع بل الصواب في توجيه معرفة ذلك

(فعرف) مما ذكر (أن)
 (الاستصحاب) الذي قلنا به
 دون الحنفية وينصرف
 اليه الاسم

بما ذكر انه لما عزا حجية الاستصحاب في الاقسام الثلاثة الى علم انتفاع اشهر مخالفة
المنقبة لهم في حجية الاستصحاب فهم ان المراد به القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو
ما ذكره بقوله ثبت أمر الخ (قوله ثبت أمر) قال شيخنا العلامة الاحسن ان يقول
اثبات أمر لان الاستصحاب فعل المستدل والثبوت أثره لا عينه هـ وأقول
فيحمل الثبوت على انه مصدر بمعنى الاثبات أو يجعل على حذف المضاف أي اعتقاد ثبوت وهو
المراد بالاثبات كما لا يخفى وحينئذ فكونه فعلا كما قاله الشيخ خلاف التحقيق في الادراك ان انه
من باب الكيف لا من باب الفعل ولا الاتعمال كما تقر في محله (قوله لو لم يكن الثابت اليوم
ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس) قال شيخنا العلامة هذا التركيب فاسد لاتحاد المقدم والتالي
الى آخر ما بسطه ثم أجاب عنه (وأقول) يمكن أن يجاب عنه أيضا بان مفهوم المقدم اتقاء
كون الثابت اليوم ثابتا أمس ومفهوم التالي كون اثبات اليوم غير الثابت أمس وهذا
المفهومان متغايران وليكنهما متلازمان فليتأمل (قوله فيبقى باستصحاب أمس الخ) قال
شيخنا العلامة فيه نظر لا يخفى على المتأمل كيف يقضى بذلك وقد شرط في الاستصحاب فقدان
ما يصلح للتغيير وهو هنا موجود وهو بـ ودالميكال المشاهد في الحال انتهى وهو نظر قوي مازال
يجري في البال واجل المصنف أشار الى ضعف هذا الدليل بتعبيره بقوله قد يقال اذ هو من صيغ
الضعيف عند المحققين وقد سبق الشيخ الى هذا النظر المكوارني حيث قال في شرح كلام
المصنف مانصه وقد يقال في الاستدلال بالقلب لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير
ثابت في الامس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه واذا كان غير ثابت أمس يلزم عدم ثبوت اليوم
استصحابا لعدم وائس كذلك لانه ثابت الآن فيلزم ثبوت أمس ويرد المنع على مقدمتين منه
فيقال قولك يلزم من عدم ثبوت أمس عدم ثبوت اليوم ممنوع اذ القرض انه ثابت اليوم
وقولك اذا ثبت اليوم يلزم ثبوت أمس ممنوع بل يثبت اليوم ولا يلزم ثبوت أمس وعدم ثبوت
فيه لا يقدح الا باستصحاب ذلك لعدم وقد علمت دفعه انتهى بحجج وفه من النسخة الواقعة في
(قوله مسألة لا يطالب الثاني بالدليل ان ادعى علم ضروري بالآخر) فيه أمران الاول ان
مناسبة هذه المسئلة لمسئلة الاستصحاب ظاهر لانها متعلقة بالنسبة الذي يصح استصحابه
والثاني ان الكوارني قال في شرح هذا الكلام مانصه أقول الثاني للشي الذي علم انتفاؤه
لكل أحد بالضرورة بان علم ذلك حسا واثرا فلا حاجة الى الدليل وهو ظاهر وان لم يكن ذلك
الاتقاء ضروريا يطالب بالبيان لانه يدعى أمر غير مسلم عند الخصم فلا بد من اثباته وعلى عبارة
المصنف مواخذة وهو أن يقال دعواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لان دعوى الضرورة في
محل النزاع لا تسمع وبما قررنا تدفع المواخذة انتهى (وأقول) قال السيد الآمدي في احكامه
مانصه اختلفوا في ان الثاني هل عليه دليل أم لا منهم من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من
القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضوعين ومنهم من أوجبه
في القضايا العقلية دون الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان الثاني اما ان يكون نافييا
بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعي العلم أو الظن بالنفي فان كان الاول فالجاهل لا يطالب
بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه اني استأجد الماء ولا يجوز عا ولا حرا

(ثبوت أمر في) الزمن (الثاني)
لثبوت في الاول ا فقدان
ما يصلح للتغيير) من الاول
الى الثاني فلا زكاة عندنا فيما
حال عليه الحول من عشرين
دينارا ناقصة ترويح رواج
الكاملة بالاستصحاب
(أما ثبوت) أي الامر (في)
الاول لثبوت في الثاني
فقد لوب) أي فاستصحاب
مقد لوب كان يقال في
الميكال الموجود الآن كان
على عهد صلى الله عليه
وسلم باستصحاب الحال في
الماضي (وقد يقال فيه) أي في
الاستصحاب المقلب ليظهر
الاستدلال به (لو لم يكن
الثابت اليوم ثابتا أمس
لكان غير ثابت) أمس اذ
لا واسطة بين الثبوت
وعدمه (فيبقى باستصحاب
أمس) الخالي عن الثبوت
فيه (بانه الآن غير ثابت
وايس كذلك) لانه مفروض
الثبوت الآن (فدل)
ذلك (على أنه ثابت) أمس
أيضا ويوجد في بعض النسخ
بعد انه الآن وهو مفسد
وليس في نسخة المصنف
(مسئلة لا يطالب الثاني)
للشي (بالدليل) على انتفاؤه
(ان ادعى علم ضروريا)
بانتفاؤه

ولا بردا الى غير ذلك وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يدعى العلم بنقي ما تنفاه ضرورة أولا بطريق
الضرورة فان كان الاول فلا دليل عليه أيضا لانه ان كان صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب
بالدليل عليه أيضا وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضا فانه ما ادعى
حصوله له عن نظر ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر
غير مدعى له وان ادعى العلم بنفسه لا بطريق الضرورة الى ان أوردوا الا بصور عددها منها
من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال قال هل يلزمه إقامة الدليل على ما تنفاه أم لا
ان قلتم بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثاني مع كونه نافيا في قضية غير ضرورة فقد
سلمت محل النزاع ثم أجاب بان النقي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل غير أنه قد يكتفي بظهوره
عن ذكره ثم بينه في الصورتين المذكورتين بالبقاء على النقي الاصل واستصحاب الحال مع
عدم القاطع له وهو ما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب صوم شوال اهـ ولا يخفى
ان قضية تعليمه له السابق بقوله لانه ان كان صادقا في دعواه الضرورة الخ ان المتيقن كالنافي
في ذلك لكن قضية كلام أبي المنظر الا في خلافه وفيه نظر وقال الامام أبو المنظر السمعاني
في قواطع مسـئلة النافي للحكم يجب عليه الدليل مثل المتيقن وقال أصحاب الظاهر لا دليل
عليه الى أن قال وأما دليلنا فهو ان النقي لكون الشيء حلالا أو حراما حكم من أحكام الدين
كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بدلائلها وكل من ادعى في شيء من الاشياء حكم من اثبات
أو نفي فعليه إقامة دليله بظاهر قوله تعالى قل ها تو ابرها نكم ان كنتم صادقين ثم الدليل
على ما قلنا من جهة التحقيق هو ان النافي فيما تنفاه لا يخلو من أحد أمرين اما ان يدعى العلم
بنقي ما تنفاه أو لا يدعى العلم بآتقائه بل انما يخبر عن جهله بذلك وشك فيه فان كان يخبر عن جهله
وشك فالدليل عنه ساقط لان أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلا على من يدعى الجهل والشك
ولا يقال لمن جهل أو شك لم جهل أو شككت ولورام المدعي لذلك إقامة دليل لم يمكنه ذلك
وان كان النافي يدعى العلم بصحة ما تنفاه فيقال من أين علمت نقي ما تنفيه اياضطرار واستدلال
ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا شاركا في ذلك وان قال بدليل سئل عن ذلك هل
هو حجة عقل أو سمع فان قال بسمع قلنا له بين وان قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل
يقينه واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة الا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل الى أن قال
قالوا على هذا ان النافي متمسك بالعدم والعدم غير محتاج الى الدليل فان الشيء الذي هو بدلول
يحتاج الى الدليل وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو ان النافي يدعى العلم بآتقائه الشيء
ودعوى العلم بآتقائه الشيء لا يجوز أن يكون الا عن دليل الى أن قال وأما في مسئلتنا فصورة
الخلاف في موضع يقطع بالنقي ولا يجوز أن يقطع بالنقي الا عن دليل يقتضيه ويوجهه فان قيل
أليس لو نقي صلاة سادسة لا يكون عليه دليل قاطع لا بد في نفيها من دليل يقينه عليه وهو أن يقول
ان الله تعالى لا يعبد خلقه بفرض الا ويجعل الى معرفته طريقا من جهة الدليل ولما لم نجد
ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على انه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا يقال لمن زعم أنه ليس
على النافي دليل أقلت هذا بدليل أو بغير دليل فان قال قلنا بدليل فقد اعترف أن النافي عليه
الدليل وان قال قلنا لا دليل يقال لزمك نقضك (٣) عمل بقول انا انقي صحة ما يعتقده من هذا

القول واتمسك بان الثاني لادليل عليه وهذا فصل منه ممد في اظهار المناقضة عليهم في سوالهم انتهى فانت ترى هذين الامامين الجليلين المجمع على امامتهم ما وجلالاتهم ما وانهم من الائمة المتبوعين في مثل هذا الشأن قد صرحا بان الكلام في دعوى ضرورة لم يندخل غير ذلك المدهى الا ترى الى ترتيب الاول في دعوى ممدى الضرورة بين كونه صادقا وغير صادق بقوله لانه ان كان صادقا فالخ والى قوله ويكفي الممع الخ فان ذلك نصريح بما ذكر اذ لا يتصور ذلك في ضرورة حاصله غيره اذ لا يتصور نزاع حينئذ كما هو ظاهر والى قول الثاني ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا شاركا في ذلك فانه نص قاطع فيما ذكره حينئذ بسقط ما زعمه الكوراني من تصوير المسئلة بما اذا كان ذلك الانتفاء الذي ادعاه الثاني معلوما لكل أحد بالضرورة وبتعيين تصويرها بما اذا لم يكن كذلك اذ هو الموافق لكلام الائمة المذكورين لها وكيف لا ولو كانت مصورة بما زعمه لم يكن للتصديق بالضرورة معنى لظهور أنها اذا كانت معلومة لكل أحد بالنظر أيضا لا يكون لطلب الدليل منه معنى (فان قلت) لكن يشكك تصويرها بما ذكرته اذ كيف ينقض كلامه مع خصمه وتسقط عنه مطالبته بمجرد زعمه الضرورة ومن تأمل كلام أئمة الآداب ونظري في تصرفات الائمة ومناظراتهم علم ان مجرد دعوى الخصم الضرورة ولو في النفي لا يجب قبوله ولا بتعيين تسليمه وليس الكلام في ثبوت النفي في حق الثاني دون غيره والا فلا وجه للتفصيل بين الضروري وغيره بل لا يتصور حينئذ طلب مطلقا (قلت) لا اشكال والكلام في مقامين الاول مجرد عدم مطالبته بالدليل على نفس النفي وهذا ثابت وهو ما هنا والثاني عدم التعرض لما استدل به من الضرورة التي ادعاها بجمع أو غيره وهذا غير ثابت بل يتوجه عليه التعرض لها بالمنع وغيره كما دل عليه بل صرح به قول الاحكام السابق ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعى له اه فانه كما ترى مصرح بانه يتوجه عليه منع دعواه الضرورة وانه حينئذ يقطع لانه لا يقدر على اثباته ولا يمكنه الاستدلال على مدعاه لانه غير نظري في زعمه وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام أئمة الآداب ونصرفات الائمة ومناظراتهم وعلى هذا فلا مؤاخذه في عبارة المصنف كغيرها خلافا لما توهمه الكوراني اذ ليس كلامهم الا في المقام الاول ولا اشكال فيه وانما جاء الاشكال من اشتباه أحد المقامين بالآخر كما وقع فيه الكوراني فحمل كلام الائمة على ما ينافيه من غير أن يعين في التأمل فيه (قوله لانه لعدم انه صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه) أقول فيه أمور الاول ان قضية قوله لانه لعدم انه أن غير العدل يطالب بالدليل لكن قول الاحكام السابق لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضا الخ مصرح بخلافه ويمكن أن يجاب بان ما ذكره الشارح علمان احدهما قاصرة وهي قوله لعدم انه والاخرى شاملة وهي قوله والضروري الخ والثاني أن قوله والضروري لا يشتبه عليه منع ظاهر من تتبع كلام الائمة علم سنده هذا المنع وان الضروري قد يشتبه ومن ذلك قول السيد في المرصد الثالث في أقسام العلم من شرح الواقف في الكلام على شبهة منكري البديهيات مانصه وجوابه ما أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال الى أن قال وان سلم ذلك فالجواب

لانه لعدم انه صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه (والا) أي والابديع علم ضروريا بأن ادعى علم نظريا أو ظاهريا انتفائه (فيطالب به) أي بدليل انتفائه (على الاصح) لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليلا لينظر فيه

قد يتطرق اليه الاشتباه لخلال في تجربته وتمعنه ما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما
 اهـ واذا كان هذا حال البديهي الاخص من الضروري فكيف بالضروري اللهم الا أن يجاب
 بان المراد أن الضروري لا يشتهر غالبا أو من شأنه أن لا يشتهر فليست أمـ * والثالث أن قوله حتى
 يطلب بالدليل عليه قال شيخنا الشهاب فيه اشعار بان الضروري له دليل وفيه نظر فانه الحاصل
 من غير نظر واستدلال انتهى وجوابه أما أولا فبان قوله حتى يطلب الخ في حيز النفي وكأنه قيل
 لا يحصل فيه اشتباه فطلب للدليل أي لا يحصل فيه اشتباه ولا طلب للدليل عليه لعدم الدليل
 عليه لانه انما يكون فيما يدخله الاشتباه وهذا ليس كذلك وأما ثانيا فبان الضروري قد يحصل
 بالنظر لخصا فيه كما حرره شيخنا الشريف في كتبه نقلا عن المولى الدواني والله أعلم * والرابع
 أن كلاما من تعليل الشارح وتعليل الآمدى يقتضي عدم الفرق بين الثاني والثالث مع انهم
 قيدوا بالثاني بل كلام القواطع السابق صريح في الفرق بينهما ما وان المتيقن مطالب بالدليل
 قطعا وان الاختلاف انما هو في الثاني لا ترى الى قوله الثاني يجب عليه الدليل كالمتيقن وقال
 أصحاب الظاهر لا دليل عليه الخ وقد يفرق بينهما حيث احتاج المتيقن قطعا الى الدليل مطلقا
 دون الثاني على قول اذا ادعى علما ضروريا بان الثاني موافق لاصل عدم مع تقوى جانبه
 بدعوى الضرورة بخلاف المتيقن (قوله ويجب الاخذ باقل المقول) فيه أمور الاول ان وجه
 ذكره في هذه المسئلة ان الاخذ باقل ناف لما زاد بالاصل وكذا يقال فيما يأتي لثبوت النسق
 بالاصل في بعض أقواله * والثاني ان هذه المسئلة أعنى الاخذ باقل مبنية على قاعدة ثنتين احدهما
 الاجماع فان الامة اجعت على الاقل والثانية البراءة الاصلية فانها تفيد عدم الوجوب في الكل
 ترك العمل به في الاقل للاجماع فبقى ما عداه على أصله اذا فرض انه لم يقم عند الاخذ باقل
 دليل على الاكثر فعلم أن الاخذ باقل ليس من قبيل التمسك بالاجماع خلافا لمن اخطأ بعز ذلك
 للشافعي لان الجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا
 اجماع فيه * والثالث أن بعضهم اعترض أخذ الشافعي بالاقول بان الذي ينبغي هو الاخذ بالاكثر
 لتحقيق المكاتب الملاصقة به عما وجب عليه وأجاب البيضاوي بان ذلك انما يتجه حيث يتقنا
 شغل الذمة والزائد هنا على الاقل لم يتحقق اشغال الذمة به * والرابع أن الاخذ باقل انما هو لانه
 المتفق عليه فلا يشك عليه اشتراط الشافعي أربعين في الجمعة وسبعين في غسالات الكلب مع
 اكتمال غير ما قل من ذلك فيهما لان الاكثر هنا هو المتفق على اجرائه فان قيل قضية ذلك اشتراطه
 خمسين في الجمعة لان بعضهم اشتراطها فيه أجيب بانه وضع الدليل الثاني للخمسين فلم يراع القول
 بان اشتراطها (قوله أقربها الثالث) أي لان الفرض أنه لم يقم دليل على واحد منهما بخصوصه
 فصورة المسئلة انه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين أخف واثقل ولم يقم دليل على
 خصوص واحد منهما لكن تعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أو
 تعارضت فيه مذاهب العلماء فهذا من طرق الاستدلال على الاخف عند الاول وعلى الاثقل
 عند الثاني (قوله ومنهم من اثبتته) من أدلة المتيقنين أن من قبله من الرسل كان داعيا الى اتباع
 شرعه لجميع المكلفين وهو صلى الله عليه وسلم من جملة المكلفين فيدخل في عموم دعوة من قبله
 وأجيب بمنع عموم دعوة من قبله سلمنا ذلك لكن لا نسلم بلوغ تلك الدعوة اليه بطريق توجب العلم

(ويجب الاخذ باقل المقول
 وقدم) في الاجماع حيث
 قيل فيه وان التمسك باقل
 ما قيل حق (وهل يجب)
 الاخذ (بالاخف) في شيء
 اقوله تعالى يريد الله بكم
 اليسر (أو الاثقل) فيه لانه
 أكثر قوابل أحوط (أولا
 يجب شيء) منهما بل يجوز
 كل منهما لان الاصل عدم
 الوجوب هـ هذه (أقوال)
 أقربها الثالث * (مسئلة
 اختلافوا) أي العلماء (هل
 كان المصطفى صلى الله عليه
 وسلم متعبدا) بفتح الباء كما
 ضبطه المصنف أي مكلفا
 (قبل النبوة بشرع) فثم
 من نفي ذلك ومنهم من اثبتته

أو الظن الغالب لاحتمال أن يكون زمان نبينا قبل بعثته زمان الفترة واندراس الشرائع
المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها لعدم نقل تفاصيلها الموجب للاتباع ولذلك بعث
نبيها عليه أفضل الصلاة والسلام ثم هذا الاستدلال من المذهب يقتضي أنه من أحدهما جريان
هذا الخلاف في غيره عليه أفضل الصلاة والسلام كالصديق رضي الله عنه ولكل واحد من
الانبياء الموجودين قبل نبوته بالنسبة لمن قبله منهم ثم رأيت قول الأحكام اختلفوا في أن النبي
عليه السلام وأمنه هل هم متعبدون بشرع من تقدم الخ اه وبه يتضح ما سيأتي عن شرح
المنهاج والثاني انتفاء الفترة اعموم شرع كل نبي بان بعده إلا أن تصورا الفترة بمن لم تبلغه دعوة نبي
أو بمن تعذر عليه العلم بتفاصيلها وبما تقرّر بظهور أن حكم الفترة لا يتقدم لمن لم يتعلق به شرع
سابق بل يثبت أيضا في حق من تعلّق به ذلك لكن تعذر عليه العلم بتفاصيله فيتمأمل (قوله بتعيين
من نسب اليه) قال شيخنا الشهاب هو توطئة لقوله فقيل نوح الخ وأولى من ذلك أن يقدر
مضاف في عبارة المتن قبل الانبياء المذكورين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم كان
يقال هو شرع نوح الخ ويكون قول المتن الاتي وقيل ما ثبت عطف على المضاف المقدر
المذكور وأما على ما سلكه الشارح فقتضاه أنه معطوف على نوح وهو فاسد فيحتاج الحال إلى
تقدير ما يصحح المعنى وفي ذلك تكلف وتشبّه والذي أشرنا اليه هو مراد المصنف بالرب
وفيه غنى عن ذلك كله اه (وأقول) لا يخفى على متأمل أن قول الشارح في تعيين ذلك الشرع
بتعيين من نسب اليه لا ينافي تقدير المضاف إلى نوح وما عطف عليه لأن حاصل هذا أن تعيين
ذلك الشرع تابع لتعيين من نسب اليه فيحتاج في تعيين الشرع إلى تعيين المنسوب اليه وهذا
لا ينافي أن التقدير فقيل هو شرع نوح لأن فيه تعيين الشرع بتعيين صاحبه وهو نوح عليه
السلام بل كون اختلاف المذهب في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه لا يناسبه
الاتقدير المضاف بل يكاد أن يصرح ذلك بتقديره فالجزم بان ما سلكه الشارح مقابل التقدير
المضاف ليس في محله ولو سلم فيجوز عطف ما ثبت على نفس نوح على حذف مضاف أي وقيل
صاحب ما ثبت أنه شرع ولا تشبّهت في هذا لأنه ان أراد بالتشبهت كون المعطوف من غير جنس
المعطوف عليه فظاهر أنه ليس كذلك على هذا التقدير وان أراد به أن المعطوف مضاف محذوف
والمعطوف عليه مذكور فلهذا ليس بتشبهت والالزم التشبهت على ما اختاره وادعى مخالفة
كلام المصنف له وهو الوجه الاول وان أراد به شيئا آخر فهو ممنوع غير لازم مع احتمال
ما بيناه فقام له (قوله وقيل ما ثبت أنه شرع) عبارة بعضهم بكل ما ثبت أنه شرع لنبي اه ثم هل
المراد أنه تعبد بشرع معين عنده لكن لم يتعين لنا أو أن أي شرع ثبت كان متعبد به وعلى هذا
فالثبت عنده شرعان مثلا واختلاف الحكم بينهما لا يخلو وكيف الحال فيه نظر (قوله وقيل تعبد
بما لم يفسخ من شرع من قبله استصحابا لبعده به قبل النبوة) قال المكمل في قوله استصحابا تنبيهه
على تفرع هذا القول على القول بأنه كان قبل النبوة متعبد بما ثبت أنه شرع من غير تعيين
النبي على معنى أنه موافق لاتباع وهذا هو مختار ابن الحاجب اه وفيه أمور الاول أن في قوله
بما ثبت أنه شرع من غير تعيينه نبي نظرا ظاهرا بل الظاهر أنه لا تنبيه فيه على خصوص ذلك
بل يشمل المعين على القول به فالوجه أن المراد استصحاب ما كان متعبد به من معين أو غيره

(واختلاف المذهب) في تعيين
ذلك الشرع بتعيين من
نسب اليه (فقيل) هو
(نوح و) قيل (ابراهيم و) قيل
(موسى و) قيل (عيسى
(و) قيل (ما ثبت أنه شرع)
من غير تعيين النبي هذه
(أقوال) مرجعها التاريخ
(والختار) كما قاله كثير (الوقف
بما صيلا) عن التقي والاثبات
(وتقريبا) على الاثبات عن
تعيين قول من أقواله
(و) الختار (بعد النبوة
المنع) من تعبد به بشرع من
قبله لأن له شرعا يخصه وقيل
تعبد بما لم يفسخ من شرع
من قبله استصحابا لبعده به
قبل النبوة (مسئلة حكم
المنافع والمضار قبل
الشرع) أي البعثة (تر) في
أوائل الكتاب حيث قيل
ولا حكم قبل الشرع بل
الامر موقوف الى وروده

(وبعد الصبح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل) قال تعالى خالق لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان ولا يمتن الا بالماز وقال صلى الله عليه وسلم فصاروا من ما به وغيره لا ضرر ١٩٣ ولا ضرر اراى في ديننا اى لا يجوز ذلك

(قال الشيخ الامام) والد المصنف (الأموالنا) فانها من المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم (لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام) رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح اطلاق بعضهم ان الاصل في الاشياء التحريم وبعضهم ان الاصل فيها الحل (مسألة) الاستحسان قال به أبو حنيفة وأئسره الباكون من العلماء منهم الحنابلة خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة (وفسر بدليل يتقدم في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وردبانه) أى الدليل المذكور (ان تحقق) عند المجتهد (معتبر) ولا يضر قصور عبارته عنه قطعا وان لم يتحقق عنده فردود قطعا (و) فسر أيضا (بعدول عن قياس الى) قياس (أقوى) منه (ولا خلاف فيه) بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا (أو) بعدول (عن الدليل الى العادة) للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن

ويؤيد ذلك أن هذا هو المتبادر من استدلال ابن الحاجب بانه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء تعبدته على ما كان مالم يظهر معارض له وقد ذكر فيما قبل البعثة فيما كان متعبد به الخلاف الذى ذكره المصنف ثم رأيت المصنف في شرح المنهاج قال وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبد اى ما مور بالاعتباس من كتبهم كما أشار اليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب الى أن قال ان قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فالأختلاف السابق في البحث الاول انه هل شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جارهنا بعينه ثم قال الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام الاول مالم يعلمه الامن كتبهم ونقل احبارهم الكفار ولا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا الثانى ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا انه كان شرعاً لهم وأمرنا في شرعنا بعهده كقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقد قال تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى وقام دليل الشرع على القصاص والثالث ما ثبت انه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به في شرعنا فهذا موضع الخلاف فاحفظ ذلك اه وما ذكره في الامر الاول يرد عليه ما نقله أولا عن قوم من الفقهاء وهو ظاهر وتقدم عن الاحكام ما يوافقها والثانى أن قوله على معنى أنه موافق لاتابع لم يتعرض لثبته فيما قبل البعثة فهل ذلك لانه يفرق بينهما أولا فيه نظر والفرق محتمل لانه بعد البعثة صاحب شرع فلا يتناسبه تبعيته لغيره بخلاف ما قبل البعثة اذ لا شرع له حينئذ فلا بعد في التبعية ويؤيدها أو يصرح بها ما ذكرنا في قوله السابق ومنهم من أثبت انه من أدلة المتيقنين * والثالث أنه قد ينظر في قوله على معنى أنه موافق لاتابع وان سبقه اليه غير ما كان كونه تابعا هو قضية الاستصحاب المذكور ثم رأيت أن القاضى أبابكر قال فى التقرير ليس بتحقيق الخلاف أن يقول المخالف انه قد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل شرع من تقدم لان أحد الايسر هذا فان كان هذا هو قول المخالفين وانه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافق لشرع من قبله فقد وافقونا فى المعنى وانما الخلاف فى أنه هل لزمه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة العمل بشريعة من قبله على وجه الاتباع لنبى قبله وفرض لزوم طاعته قال القاضى أبوبكر هذا هو الباطل الذى تنكره اه (قوله وبعد الصبح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل) أقول ينبغي أن لا يثبت هذا الاصل بمجرد البعثة اذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها الا بورد الشرع بعدها وعدم ورود قبلها لان العقل لا يدرك الاحكام ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فإى شئ لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الاصل بعد البعثة الا بعد نزول ما يدل عليه ألا ترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر الى نزول ما يدل عليه وحينئذ يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا البنا ولم ندر أنه ابن ما كول أو غيره أو نباتا ولم ندر أسم قاتل ام لا بعد أن نقل عن القاضى تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تحريمهما على خلاف لأصحابنا أن الاشياء قبل ورود الشرع على التحريم أو الإباحة أو الحكم فيها وهو الصحيح أى فيكون بذلك حلالا اه فلا يرد عليه أن تنى الحكم انما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لان الفرض أنه لم يرد فيه ما شئ فها كما قبل البعثة فليتنامل (قوله قال الشيخ الامام الأموالنا لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام) فيه أخر ان الاول قال الكوراني وانما صدر

من غير انكار منه ولا من الائمة (فقد قام دليلها) من السنة أو الاجماع فيعمل بها قطعاً (والا) اي وان لم يثبت حقيقتها (ردت) قطعاً فلم يتحقق معنى الاستحسان مما ١٩٤ ذكر يصلح محل النزاع (فان تحقق استحسان مختلف فيه

فن قال به فقد شرع) بتشديد
الراء كما قال الشافعي رضي الله
تعالى عنه من استحسان فقد
شرع أي وضع شرعاً من
قبل نفسه وليس له ذلك
(اما استحسان الشافعي
التحليف على المصحف والخط
في الكتابه) لبعض من عوضها
(ونحوهما) كاستحسانه في
المنعة ثلاثين درهماً (فليس
منه) أي ليس من الاستحسان
المختلف فيه ان يتحقق وانما
قال ذلك لما أخذ فقهية
مبينة في محالها (مسئلة *
قول الصحابي) المجتهد (على
صحابي غير حجة وفاقاً وكذا
على غيره) كالتابعي لان قول
المجتهد ليس بحجة في نفسه
(قال الشيخ الامام) والد
المصنف كالامام الرازي في
باب الاخبار من الحصول
(الافي) الحكم (التعبدى)
فتوله فيه حجة اظهروا ان
مستنده فيه التوقيف من
النبي صلى الله عليه وسلم كما
قال الشافعي رضي الله عنه
روى عن علي رضي الله عنه
أنه صلى في ليلة ست ركعات
في كل ركعة ست سجودات
ولو ثبت ذلك عن علي قلت
به لانه لا مجال للقياس فيه
فاظهار انه فعله توقيفاً
(وفي تقليده) أي الصحابي
أي تقليد غيره له بناء على عدم

منه هذا الكلام لذهوله عن محل النزاع أي لانه لا يشمل هذا المستثنى حتى يصح الاستدلال به
عليه لان محله انما هو في شيء لم يرد به نص من الشارع فان الاصل فيه ذلك وأما اذا عارضه نص فلا
كلام الا ترى الى حديث معاذ حين قال انما لو اخذون بما تكلم به ألسنتنا فقال تكلمك أمك
وهل يكذب الناس في النار الا حصائده ألسنتهم فان معاذاً كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على
العموم اه (وأقول) ان أراد أن محل النزاع ما لم يرد به نص مطابقاً فهو غير صحيح ضرورة أنهم لم
استدلوا على كل من شق المسئلة بنصوص كثيرة منها ما ذكره الشارح ومنها في الثاني قوله تعالى
قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده وقد أطنب الصفي الهندي وغيره في تقريره أدلة الشققين
بما ذكره غيره فن أحب الوقوف على ذلك فعليه بمراجعة وان أراد أنه ما لم يرد فيه نص بخصوصه
كما في الحديث الذي استدلل به الشيخ الامام فان أراد أن الاصوليين صرحوا بذلك أعني بان محله
ما لم يرد فيه نص صريح بخصوصه فهو ممنوع لاستدله عليه الاجرود التخييل الفاسد والتوهم
السكاسد وهذه كتب الاصوليين مبسوطاتهم ومختصراتهم وجودة فعليكم به التعلّم خلوها عن
التصريح بذلك ولولا هز يد الاطالة من غير كبير فائدة نقلت من عبارات المكثرين المستوعبين
منهم ما فيه الشفاء لذلك وان أراد أنهم لم يصرحوا بما ذكر لكن ينبغي أن يكون مرادهم
فهذا هو عين ما صنعه الشيخ الامام من انه ينبغي استثناء أموال النائم أطلاقهم المنافع لو ورد
النص فيها بخصوصها فمأخوذة ما في الباب انه يلزم الشيخ الامام ان يستثنى أيضاً من المضار الدماء
والاعراض للنص عليها أيضاً في نفس حديث الاموال الذي استدلل به ولا شك أنه ياتزم
ذلك فالحكم بذهول الشيخ الامام عن محل النزاع مع اطلاق عباراتهم وعدم تصريحهم منهم
بقصود محل النزاع بما ذكره من الجراف الصريح * والتمه والقبيح والثاني أو رد المحتبان ان
تحريم الاموال عارض فلا يخرجها عن أصلها والا فلا يختص بأموال النائم وما وناو اعراضنا
وغيرهما كذلك فينبغي استثناءها من المضار اذ قد يعرض لها ما يجوزها ويمكن أن يجاب بان
الشيخ الامام يمنع أن اصل الاموال باعتبار اضافتها اليها الحل بل الحرمة للحديث واما
ما الزموه فلا مانع له من التزامه (قوله قال الشيخ الامام الافي التعبدى) قال الكوراني وهذا
في الحقيقة ليس محل النزاع لان الكلام فيما يقوله الصحابي برأيه وما لا مجال للاراي فيه هو في
المعنى حديث مرفوع اه (وأقول) ان أراد بذلك أنه ينبغي أن لا يكون ذلك من محل النزاع
وان كلام الشيخ الامام محمول على التنبيه على المقصود وایضاح محل النزاع ودفع ما يوههم من
اطلاقه تمسكاً باطلاق عباراتهم فلا بأس به وان أراد بذلك الاعتراض فهو تعصب بارد
وسفساف كاسد أما قولان الاصوليين لما لم ينصوا على تقييد محل النزاع بغير التعبدى
واحتلت عباراتهم اطلاقه وان كان التقييد متجهاً وذكّر جمع من أئمة الحديث ما يوافق فيه حيث
جعلوا قوله في التعبدى من قبيل المرفوع حسن كل الحسن استثناء التعبدى من كلام
الاصوليين افادة لتحرير محل النزاع ولدفع التوهم الناشئ من اطلاقهم فيه فكيف مع ذلك
يتوجه هذا الاعتراض وأما ثانياً فلان في كلام الاصوليين ما يصرح بثبوت الخلاف في قوله
في التعبدى أيضاً وحينئذ فلا اشكال بوجه في اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج اليه قال
الصفي الهندي في نهايته اختلفوا في أن مذهب الصحابي وقوله هل هو حجة على من بعدهم من

حجة قوله (قولان) المحققون كما قال امام الحرمین علی المنع (لارتفاع الثقة بذهبهم اذ لم يدون) التابعين
بمخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لانه نقص اجتهاده عن اجتهادهم (وقيل) قوله (حجة فوق القياس) حتى

يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا (فان اختلاف صحابي) في مسئلة (فكذلك) قولاهما فيرجح أحدهما بمرجح (وقيل) قوله حجة (دونه) أي دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض ١٩٥ (وفي تخصيصه العموم) على هذا (قولان)

الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم (وقيل) قوله حجة (ان) انفس من غير ظهور مخالف له (وقيل) قوله حجة ان خالف القياس) لانه لا يخالفه الا دليل غيره بخلاف ما اذا وافقه لاحتمال ان يكون عنه فهو الحجة لا القول (وقيل) قوله حجة ان انضم اليه قياس تقريب كقول عثمان رضي الله عنه في البيع بشرط البرائة من كل عيب ان البائع يبرأه مما لم يعلمه في الحيوان دون غيره قال الشافعي رضي الله عنه لانه يغتذى بالصحة والسقم أي في حالتهمما وتحول طبائعهما وقيل لا يخلص من عيب ظاهر أو خفي بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه من خفي لا يعلم بشرطه البرائة المحتاج هو اليه لينتق باسئقار العقد فهذا قياس تقريب قرب قول عثمان الخالف القياس التحقيق والمعنى من أنه لا يبرأ من شيء للجهل بالبرائة منه (وقيل) قول الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما (فقط) أي قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما الحديث ائقوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر حسنة

التابعين ام لا وانما قلنا على من بعدهم لانه ليس قول بعضهم على بعض حجة وفاقا فذهب الشافعي أخيرا واصحابه والاشاعرة والمعتزلة والامام أحمد بن حنبل في رواية والكرخي الى أنه ليس بحجة مطلقا وذهب الامام مالك وأكثر الخنفة كالرازي والنووي والشافعي أولا والامام أحمد في رواية وجمع من اصحابه الى أنه حجة مطلقا يقدم على القياس ومنهم من فصل وذكر وافية أي التفصيل وجوها أحدها أنه حجة ان خالف القياس والافلا وثانيها أن قول أبي بكر وعمر حجة دون غيرهما وثالثها أن قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا واحتج الاولون ثم قال واحتج الخصم بجواه الى أن قال وسابعها أن الصحابي اذا قال قول لا يخالف القياس فلا يحمل له الا أنه اتبع الخبر اذا لا يجوز أن يقول في الدين بالتشهي من غير مستند اذ قد ح ذلك في دينه وعلمه وحديثه فيجب أن يكون حجة وجوابه له قال ذلك بنص ظنه دليلة مع انه ليس كذلك في الحقيقة سلمناه لكنه منتهى بذهب الشافعي ومن بعده فان جميع ما ذكره آت فيه بعينه وثامنها أن مذهبه لا يخالف ما ان يكون عن نقل أو اجتهاد فان كان الا قول كان حجة وان كان الثاني وجب أيضا أن يكون حجة لان اجتهاده راجع على اجتهاد من بعده اترجحه على من بعده بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فوجب اتباعه وجوابه الظاهر انه ليس بناء على النقل واللا ظهري كما هو دأبهم فيما ذهبوا اليه لاسيما مع وجود المخالف لهم ولان عدم اظهارهم ذلك كتم له وهو منتهى عنه ومتوعد عليه قال عليه السلام من كتم علما نافعا ألجمه الله بلجام من نار وهو خلاف ظاهر حال الصحابي سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره وحقيقة يلزم أن يكون عن اجتهاد ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الا بترجع احتمال اصابته وخطا الا بتر وان كان الا بتر مترجحا عليه بامور في الجملة الخ اه فتأمل ما ذكره بقوله وسابعها الخ ثم بقوله وجوابه له قال ذلك بنص ظنه دليلة الخ ثم بقوله وثامنها الخ ثم بقوله وجوابه الى أن قال سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع انه ليس كذلك تجده صريحا أو كاصريح في أنه لا فرق بين التعبدى وغيره خصوصا ما ذكره بقوله وثامنها الخ ثم بقوله سلمناه الخ فان حاصله كما ترى تسليم أن مذهب الصحابي عن نقل أي عن النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك لا يكون حجة لجواز أن يكون مستنده فيه نصا ظنه دال عليه ولا يكون كذلك في الواقع ودلالة هذا على عدم الفرق بين التعبدى وغيره مما لا بطرقه اشكال ولا يقبل الاحتمال ولا ينتظم اعاقل مع ذهابه الى ذلك أن يذهب الى التقييد بغير التعبدى فان التعبدى ان لم يكن من جملة المراد به هذا الكلام كان مساويا له في هذا الحكم قطعا اذ لا ينتظم بينهما ما فرق لان غاية أمره ان الظاهر فيه أنه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد سمعت تصريحهم بان تقدير النقل عنه عليه الصلاة والسلام لا يقتضي الحجة لما ذكره فثبت قطعا ان التعبدى داخل تحت محل النزاع الواقع في كلام الأصوليين وان محل النزاع الواقع في كلامهم لم يقيد فيه بغيره بل لا يتصور تقييده بغيره مع الاستدلال وجوابه المذكورين كما لا يخفى وعلى هذا فاستثناء الشيخ الامام التعبدى في غاية الاستقامة والاتجاه لدخوله تحت محل النزاع وذهاب بعض الأصوليين الى المخالفة فيه كما هو لازم

الترمذي (وقيل) قول (الخلفاء الاربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم الحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي الخ صححه الترمذي وهم الاربعة كما تقدم في الإجماع بيانه (وعن

الشافعي (الاعلماء) قال القفال وغيره بالنقص اجتهاده عن اجتهاد الثلاثة بل لانه لما آل الامر اليه خرج الى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الثلاثة ١٩٦ كما فعل أبو بكر في مسئلة الجدة وعمر في مسئلة الطاعون فكان قول كل

منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول علي وقصة الجدة انما جاءت الى أبي بكر رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال لها مالك في كتاب الله تعالى شي وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيأ فارجعي حتى أسأل الناس فاخبره المغيرة ابن شعبه ثم محمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاهما السدس فأنفذه أبو بكر لهما رواه أبو داود وغيره وقصة الطاعون أن عمر رضي الله عنه خرج الى الشام فبلغه ان به وباء أي طاعونا فاستشار من دعاهم من الصحابة في الرجوع فاختلقوا ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله تعالى عمر ثم انصرف رواه الشيخان (أما وفاق الشافعي زيدا في الفرائض) حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد (فلذلك لا تقلدا) بان وفاق اجتهاده اجتهاده وقد قال

الاستدلال والجواب المذكورين فله در هذا الشارح الامام واعمر الله ان ذلك كله في غاية الظهور والله تأمل المنصف وعند ذلك يظهر غاية السقوط لاعتراض الكوراني على الاستثناء وانه لم يبين هذا الاعتراض على اساس بل على مجرد الهوس والهوس (قوله ومن مسأله وجوب النية) قال شيخنا الشهاب هذا يدل على جعل مقاصد جمع مقصد بمعنى القصد ويجوز وهو اظهر أن يكون جمع مقصد بمعنى مقصود أي الامور تعتبر بالمقصود ومنها ان خير الخيرون اشرفهم من كانت هجرته الحديث اه (وأقول) فيه نظر فليتأمل (قوله فان الشئ اذا لم يقصد اليقين عدم حصوله) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف يكون اليقين عدمه مع فرض حصوله ووجوده حسا اه (وأقول) اذا كان المراد عدم حصوله شرعا فلا اشكال فتأمل

(الكتاب السادس في التعادل والتراجيح الخ)

أقول افراد الاول لانه نوع واحد وجمع الثاني لانه أنواع (قوله أي تقابلهما) قال شيخنا الشهاب يشير الى أنه ليس معنى التعادل هنا التكافؤ والنسوى وانما يعبر به دون التقابل لموافقة الترجمة كما ينبغي عليه الشارح اه (وأقول) فيه تأمل فليتأمل (قوله اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولاهما فيجتمع المتنافيان) أقول فيه أمران * الاول ان اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لانفس الثبوت كما هو ظاهر فالمراد بل جاز ثبوت مدلولاهما وثبوت مدلولاهما محال ومستلزم المحال محال أو المراد لو جاز ذلك جواز وقوعهما أي لو أمكن وقوعه وعلى هذا فقوله يمتنع تعادل قاطعين معناه يمتنع وقوع ذلك فليتأمل * والثاني أنه قد يشكك الانسان في هذه الملازمة بالنسبة للنقليلين بانه لا يلزم من دلالة ما ثبت مدلولاهما ولا جواز ثبوتيه اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه وقطعية دلالة ما لا تتوقف على ثبوت مدلولاهما ولا على جواز ثبوتيه فلا يلزم من جواز ذلك ثبوت مدلولاهما ولا جواز ثبوتيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين ويدفع هذا التشكيك بما في شرح المواقف كغيره في المقصد الثامن قبيل الموقف الثاني في الامور العامة فانه ذكر شروط افادة النقليات اليقين وذكروا أن ينضم الى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على ارادة ذلك المعنى فعلم أن من شروط قطعية الدليل النقلي قطعية القرائن على ارادة ذلك المعنى وحينئذ يلزم ثبوتيه في الخارج والام لا يمكن مقطوعا بارادته وهذا في الانشاء ظاهر فانه اذا دلت القرائن القطعية على ارادة طلب الفعل بصيغة الامر وعلى ارادة طلب ترك ذلك الفعل بصيغة النهي مع اتحاد المأمور والممنهى وحال الفعل والترك لم يلزم أن يكون الشئ الواحد في الحالة الواحدة مطلوب الفعل والترك من شخص واحد وآخر وانه واحد وذلك محال لانه اجتماع المتنافيين وأما في الخبر ففيه اشكال اذ لا يلزم من القطع بارادة معنى اللفظ ثبوتيه اذ الخبر حكاية للشئ فقد يدق طع بارادة حكاية ذلك المحكي ولا يكون متحققا كما في الكواذب فاننا قد قطع فيها بارادة المتكلم حكاية الشئ المعين ولا يكون متحققا وجوابه أنه على هذا التقدير يلزم الكذب المحال على الصادق فيكون هذا التقدير متوقفا (فان قلت) فاللازم حينئذ ما اجتماع المتنافيين أو الكذب المحال فلم اقتصر على الاول قلت يحتمل أن الكلام مفروض في الانشاء دون غيره ويحتمل أنه في غيره أيضا لكن تركه اظهر ومجذوره ثم أوردت ذلك الاشكال على شيخنا الشريف الصفي فاجاب بما أجبت به ومن هنا يظهر اشكال ما يأتي انقضاء من بحث الشارح

صلى الله عليه وسلم اعلم أمي بالفرائض زيد بن ثابت صحبه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين الحاق به (مسئله في الالهام ايقاع شئ في القالب بئج) يضم اللام وحكى فتحها أي بطمئن (له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفقائه ولبس

بوجه عدم ثقة من ليس معصوما بخواطره لانه لا يامن دسيسة الشيطان فيها (خلافا لبعض الصوفية) في قوله انه حجة في حقه أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره ١٩٧ اذا تعاق بهم كالأوحي (خاتمة) قال

القاضي الحسين مبنى الفقه
على أربعة أمور (أن
المقنين لا يرتفع) من حيث
استصحابه (بالشك) ومن
مسائله من يتيقن الطهارة
وشك في الحدث يأخذ
بالطهارة (و) ان (الضرر يزال)
ومن مسائله وجوب رد
المغصوب وضمانه بالتلف
(و) ان (المسقة بحلب
التيسير) ومن مسائله جواز
القصر والجمع والفطري
السفر بشرطه (و) ان (العادة
محكمة) بفتح الكاف المشددة
ومن مسائله أقل الخبيص
وأكثره (قيل) زيادة على
الأربعة (و) ان (الأمور
بمقاصدها) ومن مسائله
وجوب النية في الطهارة
ورجعه المصنف الى الأول
فان الشئ اذا لم يقصد اليقين
عدم حصوله

(الكتاب السادس في

التعادل والتراجع) بين

الأدلة عند تعارضها

(يتمتع تعادل القاطعين)
أي تقابلهما بان يدل كل
منهما على منافي ما يدل عليه
الآخر اذ لو جاز ذلك لثبت
مدلولهما فيجتمع المتنافيان
فلا وجود لقاطعين متنافيين
كدال على حدود العالم
ودال على قدمه وعدل عن
قول ابن الجاحظ تقابل

الحاق القطعين العقلين بالارماتين في الخلاف المذكور فبما حتى يجري قول بالجواز ان اراد
قطعي الدلالة أيضا كما هو صريح سياقه وقد اوردت ذلك أيضا على شيخنا المذكور فاعترف
بشكله بذلك الشرط وسما في فيه كلام آخر وبما تقرير علم ان ليس المراد بعارض الامارين
في نفس الامر اذ قد مدلولهما والاوجب القطع بامتناعه لاستلزامه التناقض المحال في حق
الشارع وسما في ذلك كلام آخر (قوله ولما بحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف
الآتي في الامارين لمجي توجيهه الآتي فيهما) أقول فيه أمران الأول ان ظاهره انه لم يثبت
اختلافهم في العقلين القاطعين وفيه نظر اذ قضية قول المستصفي مانعه فان تقاوم ظنان أو جبنا
التوقف على رأي كالوتعارض قاطعان ومن أمر بالخبر أي في الظنيين أجب بانه لا يجوز
ان يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه التخيير لان اللفظ
لا يحتمل التخيير انتهى اثبات خلاف فيهما ألا ترى قوله ومن أمر بالخبر الى آخره فان مفهومه
انه على القول بغير التخيير كالتساقط يجوز أن يرد نصان قاطعان بما ذكره فليتأمل والثاني انه قد
يستشكل برأيان الجواز فيهما مع ما قرره آنفا من لزوم اجتماع المتنافيين حيث ادرجهما في
القاطعين وعلى امتناع التعارض فيهما باجتماع المتنافيين والفرق بينهما ما وبين الامارين
ما أشار اليه من ان مدلول الدليل القطعي يجب أن يكون حاصلا بخلاف مدلول الامارة
فيلزم اجتماع المتنافيين في تعارض القاطعين ولا يلزم في تعارض الامارين ويمكن أن يقال
يلزم في تعارض الامارين تجويز اجتماع المتنافيين لان الكلام في تعارضهما في نفس الامر
وتعارضهما فيه يستلزم اجتماع المتنافيين غاية الامر أن مدلول الامارين لا يجب أن يكون
حاصلا واجتماعهما ممتنع فتجوز كذلك لان تجويز الممتنع ممتنع وحينئذ فنأجاز في الامارين
يلزمه القول بالجواز في العقلين القاطعين وعند هذا يضح قول الشارح ولما بحث ان يقول
الى آخره ثم رأيت الكمال وشيخ الاسلام أشار الى دفع هذا الاشكال حيث قال الأول في قول
الشارح لمجي توجيهه الآتي فيهما أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور
في تعادل القاطعين العقلين في نفس الامر عند المصوبة اذ لا يلزم منه اجتماع المتنافيين لان
المصوبة يرون ان الحق في المسائل الفرعية متعدد فلا مانع عندهم من ان تعبد بعض الامة
فيما يحكم ويتعبد بعض آخر بحكم آخر بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا وكل منهما قطعي
عند القائل بمقتضاه وأما المخطئة فاجتماع المتنافيين عندهم ليس الا في ذهن المجتهد لا في نفس
الامر انتهى وقال الثاني فيه أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور
في تعادلهما أي بتوهم المجتهد اذ لا يضر اجتماع متنافيين بتوهمه انتهى (قلت) وفي صحة
ما ذكره نظرا ظاهرا ما ذكره الكمال في توجيه الجواز على مذهب المصوبة فلان الفرض تعادل
القاطعين العقلين في نفس الامر ومن لازم ذلك تواردهما على محل واحد اذ لو تعلق أحدهما
ببعض الامة والآخر ببعض آخر فلا تعادل كما لا يخفى ومع تعادلهما كذلك لا يتأتى لأحد من
المجتهدين الاخذ بهما وهو ظاهر ولا باحدهما لانه بالتشهي ممتنع وباترجيح لا يتصور لعدم تصور
الترجيح في القطعيات كما صرحوا به فكيف يصح قوله بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا
وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه فتأمل فان قلت بل يتأتى الاخذ باحدهما وذلك في حق من

الدليلين العقلين محال الى ما قاله ليناسب قوله تعادل الترجمة ويشمل قوله القاطعين العقلين كاصحح بهما في
شرح المنهاج والعقلي والنسقلي أيضا والكلام في العقلين حيث لا يستخ بينهما ولما بحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما

لم يطاع على الاخر او في حق من ظن انه لا تعادل بينهما قلت هذا خلاف القرض اذ بحث الشارح
فما منعوا التعادل فيه والمفهوم من كلامهم تصوير بهما حصل التعادل فيه عند المجتهد أيضا
الآ ترى ما تقدم عن الغزالي في الامر الاول فانه ظاهر في التصوير بذلك كما لا يخفى وقول الاحكام
كغيره وذلك أي التعارض غير متصور في القطعي لانه اما ان يعارضه قطعي أو ظني الاول محال
لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الاثبات أو امتناع العمل بهما وهو جمع
بين النقيضين في النفي أو العمل باحدهما دون الآخر ولا أولوية مع التساوي انتهى فانه أيضا
ظاهر في التصوير بذلك اذ لا يتأتى فرض العمل بهما ولا فرض ترك العمل بهما الا في حق من
علمهما وعلم تعارضهما كما هو ظاهر وكذا لا يتأتى ان يقال في العمل باحدهما مع انه لا أولوية مع
التساوي الا في حق من ذكر ولو سلم فلا ينحصر القرض في ذلك بل يشمل ما ذكرنا أيضا أعني ما اذا
حصل التعادل عند المجتهد أيضا وحينئذ فلا يتجه ما ذكره لقصوره وأما ما ذكره في توجيهه على
مذهب المخطئة أي وهو الصحيح كما هو معلوم من انه باعتبار ذهن المجتهد فهذا ليس محل خلاف
كما صرح به الشارح في الامارين ولا فرق بينهما وبين القاطعين في ذلك كما هو ظاهر فكيف يوجه
به برهان الخلاف على انه مع علم المجتهد بانهما قاطعان لا يتصور تعادلهما في ذهنه الا بمعنى خفاء
معناهما عليه مع بخرمه باتقاء التعادل بينهما وهذا لا يصلح أن يكون محل كلام أصلا فان قلت
يندفع هذا الاشكال بان مقصود الشارح ليس الا بيان انه ينبغي أن يقول الاكثر يجوز التعادل
القاطعين العقلين في نفس الامر أيضا كما قالوا يجوز تعادل الامارين في نفس الامر وذلك
لانه لا فرق بين القاطعين والامارين الا بقبول الامارين الترجيح والتأويل المانع من تحقق
مدلوليهما المتنافيين وتعادلهما في نفس الامر يمنع ذلك اذ قبولهما في نفس الامر الترجيح أو
التأويل مانع من تعادلهما فيه فاذا أجازوا تعادلهما فيه المستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين
فيه فليحيزوا تعادل القاطعين فيه اذ غاية استلزام تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه وهم لم يبالوا
بذلك ولم يعدوه محذورا كما تقرر ولعل السبب في ذلك مع ظهور امتناع اجتماع المتنافيين ان
اجتماع المتنافيين انما يقع اذا لم يكن المتنافيان وضعيين أو كان اجتماعهما مقصودا في نفسه
أما اذا كانا وضعيين كطلب الفعل وطلب تركه وكباحته وحظره وكان اجتماعهما وسيلة
اخرى كإتلاء المكلفين فلا وجه لادق الفرق بين جواز تعادل القاطعين العقلين وامتناع تعادل
القاطعين العقلين اذ العقلان لما كان مدلوليهما بالوضع أمكن اجتماعهما ليكون وسيلة نحو
الابتلاء بخلاف العقلين قلت لا يخفى ان معنى اندفاعه بذلك على مقدمتين الاولى انه يجوز
اجتماع المتنافيين الوضعيين والثانية ان المراد بتعادل الامارين في نفس الامر تنافيهما مع
عدم قبولهما التأويل والترجيح فيه ولا ريب في اندفاعه بذلك بعد ثبوت هاتين المقدمتين الا
أنه قد يتوقف في الاولى وقد يخالف الثانية ظاهر تفسير الشارح التعادل فانه فسر به بان يدل كل
منهما على منافي ما يدل عليه الآخر وقيد ذلك في الامارين بعدم مرجح لاحدهما ولا خفاء في ان
تعادلهما بهذا المعنى في نفس الامر مع اتقاء مرجح احدهما فيه لا يستلزم تحقق مدلوليهما
المتنافيين اذ مجرد دلالة كل منهما في نفس الامر على منافي ما يدل عليه الآخر لا يستلزم تحقق
مدلوليهما وكذا ظاهر كلمات غيره في المقام كالامام نضر الدين واتباعه ومن كلماته أمانه

يعني التعادل جائز في الجملة أي مع قطع النظر عن الوقوع فلا نه يجوز أن يجزى برنارجلان بالنفي
والاثبات وتستوى عد التهما وصدق لهجهما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الآخر
أه وهذا ظاهر كما لا يخفى في أن المراد بالتعادل في نفس الامر استواء الامارتين فيه بحيث
لا يكون لاحدهما مزية على الأخرى وهذا أعم من أن يتحقق مدلولاهما فيه وعبارة الاستوى
وذهب الجمهور إلى جواز التعادل لأنه لا يمنع أن يجزى أحد العدلين عن وجود شيء والآخر عن
عدمه أه وهو ظاهر كما ترى فيما ذكر واستدل قبل هذا على المنع بما بسطه الامام وغيره وهو
أنهما لو تعادلتا فإن عمل المجتهد بكل واحد منهما الرزم اجتماع المتنافيين إلى آخره وهو ظاهر في
ذلك أيضا فإنه جعل اجتماع المتنافيين لازما للعمل فدل على عدم لزومه بمجرد تعادلهما فليتنامل
ثم ترجع عندي الفرق بين المتنافيين العقليين والمتنافيين الوضعيين واستحالة اجتماع العقليين
دون الوضعيين لأن الاجتماع في العقليين اجتماع لحالتين للشيء بحسب ذاته متنافيتين كنبوته
وعدم نبوته وذلك محال والاجتماع في الوضعيين اجتماع لحالتين هما بحسب الجعل كطلب فعلة
وطلب تركه وإن كانتا متنافيتين لأن عدم ذلك لحكمة كالابتلاء وكالتخصير على القول به
وحينئذ فلا إشكال مطلقا فليتنامل (قوله) وكذا يمنع تعادل الامارتين في نفس الامر (أقول)
ظاهر كلام الشارح وغيره كما قررناه آنفا أن المراد بتعادلها في نفس الامر أن يدل كل منهما
فيه على منافي ما يدل عليه الآخر من غير مرجح لاحدهما وعليه بشكل يحتمل السابق كما تبين
ولو كان المراد بتعادلها فيه دلالة كل على منافي ما يدل عليه الآخر مع عدم قبول التأويل
والترجيح ظهر استقامة البحث واندفع عنه الإشكال كما تبين أيضا فليتنامل جدا في المقام (قوله)
أما تعادلها في ذهن المجتهد فواقع قطعاً (أقول) لم يبين حكمه ولعله ما يأتي في قول المصنف فإن
تعذر إلى آخره فتأمل (قوله) فإن توهم التعادل الخ (أقول) فيه أمور الأول أن الشارح حمل
التوهم هنا على مطلق الوقوع في الوهم أي الذهن لا يقال فيه نظر لأنه يشمل الشك والوهم
الاصوليين ولا وجه للقول بالتساقط أو التخيير أو التوقف بمجرد تعادلها كما هو ظاهر لانه قول قد
أخرج بمجرد تعادلها بتقييد الوقوع في الوهم بقوله حيث يجوز عن مرجح لاحدهما فإن الوصول إلى
حد العجز لا يكون غالباً إلا مع حصول ظن التعارض فإن تحقق شك أو وهم مع العجز عن المرجح
اتجه القول بما ذكر حينئذ مجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع العجز المذكور لا أثر له ويؤيد
ذلك أو يعينه ما في منع الموانع من حمل التوهم على ظاهره بناء على أنه لا يتصور التعادل عنده
في نفس الامر فإن هذا تصريح بجريان الاقرار المذكور عند توهم التعادل مع ظن انتفائه
أو الجزم به ويوافق بل يصريح به ما سياتي عن صدر الشريعة فإنه حاصله كما لا يخفى التزام أحكام
التعادل عند توهمه مع اعتقاد انتفائه في نفس الامر لا يقال ~~مكن~~ ذلك في غاية الإشكال
أذ كيف يسوغ التساقط أو التخيير أو التوقف بمجرد توهم التعادل لانه قول لا إشكال مع
فرض البناء على امتناع التعادل في نفس الامر ومع التقييد بالعجز عن مرجح لاحدهما
كما هو المراد لا يقال التقييد بذلك ينافي إرادة الوهم لما تقر من أن العجز عن المرجح لا يكون
غالباً إلا مع حصول ظن التعارض لانه قول هذا الذي تقررانما محله إذا جوزنا التعادل في
نفس الامر أما إذا منعنا كما هو مبني ما في منع الموانع كما تقر فلا إذا لا يتصور مع البناء على

الخلاف إلا في في الامارتين
لمجيئتهما لا في فيهما
(وكذا) يمنع تعادل
(الامارتين) أي تقابلهما
من غير مرجح لاحدهما
(في نفس الامر على الصحيح)
حذر من التعارض في كلام
الشارح والمجوز وهو الأكثر
يقول لا محذور في ذلك
وينبغي عليه ما سياتي أما
تعادلها في ذهن المجتهد
فواقع قطعاً وهو منشأ
تردده ~~كتردد الشافعي~~
الآتي (فإن توهم التعادل)
أي وقع في وهم المجتهد أي
ذهنه تعادل الامارتين في
نفس الامر بناء على جوازه
حيث يجوز عن مرجح لاحدهما

امتناعه ظن وجوده * (تنبيه) * قال صدر الشريعة في تنقيحه واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا انا بخلاف الاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض امكن في الواقع لاتعارض اه وبين في التلويح انه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لازمان التكلم اه وينبغي أن يكون هذا غير ما ذكره المصنف في تعادل الامارتين لان هذا في تعارض نفس المعنيين كما هو ظاهر من عبارته وما ذكره المصنف في تعارض نفس الامارتين ولا يلزم من اثبات تعارضهما بان يدل كل منهما في نفس الامر على معنى ما يدل عليه الاخر من غير مرجح اثبات تعارض مدلوليهما بان يراد المدلولان المتعارضان المفهومان منهما مع اتحد زمان الورد وأي زمان النسبة امكن يبقى الاشكال في اجراء الشارح خلاف الامارتين في القطعين النقيضين لاستلزام قطعيتهم ما ارادة معنيهما الا أن يجاب بان مجرد ارادة المعنيين لا يحذور فيه حيث لم يتحد زمان الورد وأي النسبة فليتامل * والثاني أنه قد يستشكل الفرق بين هذه المسئلة والاخرى في قول المصنف فان تعذر الخ وتميز احدهما عن الاخرى حتى اختلف حكمهما وتفصيلاهما والذي ظهر لي الآن في الفرق بينهما وله صواب ان شاء الله تعالى تصويرهما بتعارض الامارتين في نفس الامر بناء على القول الضعيف بجواز ذلك باعتبار وجهي المجتهد كما اشار اليه الشارح بقوله في نفس الامر بناء على جوازه ومن لازم تصويره بذلك أن لا يتصور فيه ترجيح لا ينافي التعارض في نفس الامر ولا ينافي ذلك قول الشارح حيث عجز عن مرجح لاحدهما كما لا يخفى لانه يبان لمحل توهم التعارض وأن لا يكون بين الامارتين تقدم وتاخر في نفس الامر والافليس ذلك محل خلاف اذ لا خلاف في جواز التعارض في نفس الامر مع النسخ بتقدم احدهما وتأخر الاخر بل وقوع ذلك فتأمل له وتصوير ما يأتي بتعارضهما في ذهن المجتهد ويؤيد ذلك أو يعينه انه ذكر الجمع والترجيح في بعض أقسامه ومعلوم انه ما لا يتصور ان مع التعارض في نفس الامر المراد هنا اذ مع الجمع لاتعارض في نفس الامر وكذا مع الترجيح اذ انتفاء المرجح معتبر فيه أو قيد له ولهذا قال الهندي من جملة كلام ذكره فانه ليس من شروط تطرق الترجيح الى الامارات أن تكون متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الامر والالم تكن متعادلة اه ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله انظر ما الفرق بين الماهيت اه * والثالث قال الكوراني قال بعض الشارحين قول المصنف فان توهم التعادل أحسن من قول غيره وان ظن لان الظن للطرف الرابع ولا يوجد ذلك وأقول عبارة المصنف فاسدة والصواب ما قاله غيره لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد لان الوهم يكون في الطرف المرجوح فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اقتبائه بل اذا ظن الحكم من اماره وان كان وهم الصحة في الامارة الاخرى حاصلا يجب عليه القموى والعمل بما ظن صحته وهذا مما لا يخاف فيه أحد هذا كلام الكوراني (وأقول) ما زعمه من فساد عبارة المصنف وتصويبه ما ذكره غيره فهو ممنوع منه لا يخاف فيه قوله في توجيه ذلك لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد الى آخره قلنا بل يوجب ذلك لان الفرض العجز عن المرجح كما تقدم بيانه ومع العجز

عنه لا يتأتى له اتباع ظنه لتوقفه على العلم بأرجح الامارين وهو غير حاصل له على هذا التقدير
 وبالجمله فصوره المسئلة أنه مع توهم التعادل بظن اعتقائهم وربحان احدي الامارين على الاخرى
 في نفس الامر لكن لم تتعين له الرابحة منهما فلا يمكنه العمل به الاغبار على التوقف أو غيره مما
 ذكر كما لا يخفى وبما ذكر يظهر ان منشأ ما وقع فيه الكوراني من الوهم الذي بني عليه هذا
 التشنيع الباطل هو الغفلة عن كون المسئلة مقيدة بالجزء من المرجوح هذا كما به بناء على
 تقرير هذه المسئلة على امتناع التعادل في نفس الامر على وفق ما في منسج الموانع أما على
 تقريرها على الجواز كما ذهب اليه الشارح المحقق وهو الوجه الموافق لكلام الأئمة واهذا عبر
 في المنهاج بقوله منعه أي التعادل في نفس الامر الكرخي وجوزة قوم وحينئذ فالتخير عند
 المناخي وأبي على وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء وقال المصنف في شرحه قوله وحينئذ أي
 اذا قلنا بنحو يرتفع التعادل الامارين في نفس الامر وتعادلا الى آخره انتهى فالتوهم بمعنى مطلق
 الحصول في الذهن الصادق بالظن وغيره لا يمكن لا بد من تقييد ذلك بالجزء من المرجح وحينئذ
 فلا اشكال في التوقف وغيره مما ذكر ولا في ربحان تعبير المصنف بالتوهم لكونه أعم من الظن وغيره
 مع عموم الحكم وعدم تقيده بالظن كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه فله ربحان تعبير المصنف وأنه
 لا غبار عليه على التقديرين وان الكوراني لم يحسن التأمل في هذا المقام * (تنبيه) قال المصنف
 في منع الموانع مانعه وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم في التعادل فلان الظن
 ما يكون الطرف فيه راجحا ولا ريب في انه لا يرجح التعارض في حديثين لانا على قطع بانه لم يقع
 منه صلى الله عليه وسلم حديثان متعارضان معاذ الله قال امام الأئمة أبو بكر بن خزيمة لا أعرف
 أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده
 فليأت به حتى أثبات بينهما انتهى يعني فمن كان عنده ما حسب فيه التعارض فليأت به حتى أبين
 خطاه في حسابه والاف كيف يوافق بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك فالجتمه اذا اشتبه
 عنده امر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الامر وأن حسابه
 ناشئ اما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك ولا يمتد الى تعيين تلك الجهة التي
 أتت منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم التعارض واذا أوضح لك هذا الاح ان استعمال لفظ التوهم
 وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا خيرا من لفظ الظن انتهى كلام المصنف في منع
 الموانع وفيه أمور منها ان قوله وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم في التعادل فلان
 الظن ما يكون الطرف فيه راجحا الى آخره هو عين ما قاله بعض الشارحين في نقل الكوراني
 له عن بعض الشارحين وعدم نقله له عن المصنف نفسه غاية القصور والتقصير ومنشأ ذلك ضعف
 اطلاعه على ما في كتب المصنف وقد علمت صحة ما قاله المصنف وسقوط ما أورده الكوراني
 عليه * ومنها ان قوله ولا ريب الخ صريح في تقرير المسئلة على منع التعارض في نفس الامر
 وقد تقدم بما فيه لكن نفيه الريب على سبيل النصيب على الاستغراق عن عدم ربحان
 التعارض وقطعه به بنى وقوع التعارض مشكلا بمقابل الصحيح في جمع الجوامع الذي هو قول
 الاكثر كما قاله الشارح المحقق الآن يريد بتقريب الريب نفيه بحسب اعتقاده وبالقطع اعتقاده
 الجازم فلا يشاقق وقوع الخلاف التوى في هذا الحكم أو يريد بالتعارض الذي هو في الريب

عن انتقاء مرجحه حقيقة المسئلة لا اتحاد زمان الورد أي النسبة كما تقدم عن التمتع والتلويح وهذا لا ينافي قول الأكثر بجواز زجوا زجوله على ما لا يتحد فيه زمان الورد * ومنها أن قوله فالمجتهد إذا اشتبه عليه أمر حديد بين أي لم يظهر له مجملها الذي به يدفع ما يتوهم من التعارض بينهما بحسب ما متعارضين له أرا د بالحسبان فيه معنى التوهم بقريته سياق كلامه وكونه في مقام توجيه إشارته بالتعبير بالتوهم دون الظن الذي هو والحسبان واحد فلا ينافي ذلك مقصوده ولا قوله ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر اذ مع علمه بعدم التعارض في نفس الأمر كيف يتصور منه أن يحسب ما متعارضين لكن علمه بعدم التعارض في نفس الأمر كما ينافي حسبان التعارض ينافي توهمه أيضا لأن يجب أن المراد التوهم بواسطة غفلة ونحوها لا مطلقا فلا ينافيه علمه بما ذكر ويرد عليه أن الظن بواسطة ما ذكر لا ينافيه ذلك العلم أيضا فلا فرق بينهما فالأولى أن يجب أن المراد بالعلم هو الظن وغاية ما يلزم المسامحة في التعبير ومثله مما لا يخشون عنه ولا خفاء في أن ظن عدم التعارض في نفس الأمر لا ينافي توهم التعارض وينافي ظنه فليتأمل بعد * ومنها أن قوله فهو يحسب ما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر إلى آخره مما يصرح بما ذكرنا أنه صورة المسئلة وبه يتضح سقوط ما أورده الكوراني * (تنبيه آخر) * أراد الكوراني ببعض الشارحين الزكشي ومن أحسن التأمل في كلامهم ما مع ما قررناه علم أن ما أورده الكوراني على الوجه الذي أورده لا يرد عليه نعم في كلامه اضطراب لا يخفى على الواقف عليه المتأمل فيه والله الموافق (قوله فالتخير بينهما في العمل) قال شيخنا الشهاب أما بالنسبة لخصمين يقضى بينهما المجتهد فلا يخير الخصمين بل يقضى بأحدهما على التعيين ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضى بالأخرى أما بالنظر لعمل نفسه أو افتائه غيره فانظر إذا عمل أوافق أحدهما هل يجوز له بعد ذلك أن يفعل بخلافه أم يمنع كما لو عمل المقلد بحكم إيس له بعد العمل أن يعمل بخلافه ولو تقليدا انتهى (وأقول) أما قوله أما بالنسبة لخصمين إلى قوله بل يقضى بأحدهما على التعيين فقد صرح جوابه وعبارة الهندي في النهاية وإن وقع أي هذا التعادل للحاكم وجب عليه التعيين لا غير لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع خصوماتهم لأن كل واحد منهما يختار الذي هو أوفق له وليس كذلك حال المقتضى انتهى وأما قوله ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضى بالأخرى فظاهره أنه لا فرق في عدم الجواز بين أن يتحد المقضى عليه أولا وهذا أيضا ظاهر قول الهندي في نهايته مانعه فإن قلت فهل للحاكم أن يقضى في الحكومة بحكم إحدى الامارتين بعد أن كان قضى فيها من قبل بالامارة الأخرى قلت لا يمنع ذلك عقلا كما إذا استوى عنده جهة القبلة فإن له أن يصلي مرة إلى جهة ومرة إلى جهة أخرى وكما إذا تغير اجتهاده فإنه إذا قضى بحكم في قضية ثم تغير اجتهاده فيها إذا وقعت مرة أخرى فإنه يجب عليه أن يحكم بما أدى إليه اجتهاده ثانيا لكن يمنع منه دليل شرعي وهو ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يبي لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فأما ما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في مسألة الجارية بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقض فيجوز أن يكون ذلك من باب تغير الاجتهاد بان ظن في الكثرة الأولى قوة إحدى الامارتين وفي الكثرة الثانية ظن قوة الامارة الأخرى انتهى ولكن فيه نظر ولا نسلم منع الدليل الشرعي عما ذكره الحديث المذكور بتسليمه

(فالتخير) بينهما في العمل
(أو التساقط) لهما

لا يدل على ذلك لجواز حمله على غير ذلك مما ليس حكمه التخيير أو على ما إذا اتحد المقتضى عليه
والأوجه الجواز عند تعدد المقتضى عليه وكذا عند اتحادهما إذا تعدد المقتضى له وهو قضية كلام
الاحكام فانه ذكر من وجوه الرد على القول بالتخيير انه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمختصين
وكذلك المقتضى للعامة بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم وأمره ونقيضه وأن يحكم في يوم
بحكم وفي الغد بنقيضه وذلك محال انتهى ثم قال في الجواب عن ذلك قوله سم انه يلزم منه جواز
تخيير الحاكم للمختصين والمقتضى للعامة بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك بل التخيير انما هو
للحاكم وللمقتضى في العمل بأحدى الامارتين وعند الحكم والفتوى فلا بد من تعيين ما اختاره
دفعاً للنزاع بين الخصوم وللتخيير عن المستثنى وأما حكمه لزيد بحكم وأمره ونقيضه فغير ممنوع كما
لو تفرغ براجهاده وكذلك الحكم في يوم ونقيضه في غد وانما يمنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه
واحد المساقبة من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بحمل النكاح والافتقار بالملك في وقت وتحريره
عليه في وقت آخر انتهى وأما قوله فانظر اذا عمل أو أفتى بأحدهما هل يجوز له بعد ذلك ان يعمل
بخلافه الى آخره ففيه أمران الاول ان الأوجه الجواز كما هو مقتضى وضع الحكم على التخيير
والفرق بينهما وبين مسئلة عمل المقلد المذكور ظاهر اذا الحكم هناك ليس على التخيير والثاني انه
قديم سبق منه تعيين الجزم بأحد الامرين في الافتاء وهو موافق لما تقدم عن الاحكام لكن
المنقول عن الامام جواز التخيير ورجح الصنف الهندي التخيير بين التخيير والجزم بأحد الامرين
وعبارته وان وقع أي هذا التعادل للمقتضى كان حكمه أن يخير المستثنى في العمل بايهما شاء
هذا ما ذكره الامام ومنهم من نقل أنه يجب عليه ان يجزم بمقتضى أحدهما دفعا للتخيير عن
المستثنى وهذا فيه نظر لانه ليس في التخيير بين الأخذ بأي الحكمين شاءت اختيار ولا يظهر أن المقتضى
فيه بالخيار بين ان يجزم له القضاة وبين ان يخيره اذ ليس في كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد
فسوغ له الامر ان ولان الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكره العامل لنفسه بخبر على ما تقدم
والمقتضى دائر بينهما ما ينبغي أن يسوغ له الامر ان ينظر الى الجانبين انتهى (قوله فيرجع الى
غيرهما) قال الهندي وغيره وهو البراءة الأصلية انتهى (فان قلت) لا ينبغي قصر الغير على البراءة
الأصلية بل ينبغي جعله شاملا لامة ثالثة (قلت) لعل وجه ذلك ان الامارة الثالثة اما ان توافق
كلا من الامارتين الاولتين وهو محال تعارضهما أو تخالف كلا منهما فلا يمكن الرجوع اليها
للمعارضة بينهما وبين كل منهما فلا وجه للرجوع اليها دونهما أو توافق احدهما دون الاخرى
فتكون مرجحة لما وافقته وفرض المسئلة أن لا ترجح كما علم من الامر الثاني على قوله فان توهم
التعادل الى آخره وفيه نظر فليتأمل (قوله وان نقل عن مجتهد قولان) قال السكوري قال بعض
الشارحين قوله في المسئلة قولان يحتمل ان يريد احتمالين على سبيل التجوز بل وجود امارتين
متساويتين وأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وهذا هو لاننا قطع بان الشافعي اذا قال في المسئلة
قولان لم يرد قول غيره من المجتهدين كيف ولم يقل أقوال الصحابة ولم يقل أقوال غيرهم وانما
يريد فيها قولان له لكنه توقف لما ذكرنا انتهى (أقول) أراد بعض الشارحين الزكشي وزعمه
سهو في ذلك فهو رقيق وباطل صريح لا سند له فيه سوى تقليد وسأوسه والركون الى هوا حسه
وما استدلل به على ذلك من زعم القطع المذكور مجرد دعوى لا القنات اليها ولا يعول عليها بل

فيرجع الى غيرهما (أو
الوقف) عن العمل بواحدة
منهما (أو التخيير) بينهما
(في الواجبات) لانه قد يخير
فيها كما في خصال كفارة
المين (والتساقط في غيرها
أقوال) أقربها التساقط
مطلقا كما في تعارض
البينتين وسكت المصنف
هنا عن نقاب بل القطعي
والظني لظهور أن لا مساواة
بينهما التقدم القطعي كما قاله
في شرح المنهاج وهذا
في النقلين وأما قول ابن
الحاجب لا تعارض بين
قطعي وظني لا تنافي الظن
أي عند القطع بالنقيض كما
تمه المصنف وغيره فهو
في غير النقلين كما اذا ظن ان
زيد في الدار يكون مركبه
وخادمه يباهم شوهده
خارجها فلا دلالة للامارة
المذكورة على كونه
في الدار حال مشاهدته
خارجها فلا تعارض بينهما
بخلاف النقلين فان الظن
منهما باق على دلالته حال
دلالة القطعي وانما قدم
عليه لقونه (وان نقل عن
مجتهد قولان

كلام الأئمة مصرح بموافقة الزركشي كالمصنف في شرح المنهاج وكان السكوراني لم يطالع على قول العضد كإين الحاجب مانصه لا يجوز أن يكون المجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد ثم قال مانصه وإذا تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له أي في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد فيحمل على أحد وجوه أحدها للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذلك فيحكي قولهم الثاني يحتمل قولين فإن فيها ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث في قولان وذلك على القول بالتخير عند تعادل القائلين الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكي قوله انتهى وسبقهما إلى ذلك غيرهما من الأئمة كالأمدى حيث قال في أحكامه وأما أن كان التخصيص عليهما في وقت واحد فإما أن ينص على الراجح منهما إلى أن قال وأما أن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة فلا يخلو وأما أنه ذكر ذلك بطريق الحكاية لا أقوال من تقدم فلا تكون أقوالا له إلى آخره انتهى فاجب مع ذلك لمن يتصدى للتصنيف والرد على الأئمة في مباحث لم يحط بها ولا وقف على ما قيل فيها مما هو في مشهورات الكتب نعم يرد على الزركشي شيء آخر غير ما زعمه السكوراني وهو أن احتمال كونهما مذهبين لغيره لا يناسب تفصيل المصنف المذكور بقوله فالتأخر قوله إلى آخره كما لا يخفى الآن يجاب بأنه ذكر ذلك باعتبار مجموع ذلك التفصيل فيمكن صدق بعض تلك الأقسام فيه ولو بنوع تكلف شائع أو أراد بيان حال القولين من حيث هما مع قطع النظر عن سميان المصنف وذلك التفصيل فتأمل (قوله متعاقبان إلى آخره) قال شيخ الإسلام وبقى ما لوجهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي وحكمه أن لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وإن كان علم رجوعه عنه في غير الأولى انتهى (وأقول) ما ذكره من أن حكمه ما ذكره صرحوا به ولكن بقي هنا أمران الأول أنه قد يقال كان يمكن إدراج هذه الأقسام الثلاثة تحت قول المصنف والافها ذكر فيه المشعر بترجيحه إلى آخره لأن قوله متعاقبان معناه معلوما التعاقب ومعلوم ما عين المتأخر منهما بديل قوله فالتأخر قوله فقولوا والافها للتعاقب به هذا المعنى فيشمل الأقسام المذكورة فهلا أدرجها الشارح تحته ولم أخرجها حيث قيد بالمعية في قوله بأن قالهما معا ويجب أن يمتنع من هذا الإدراج قول المصنف والافهو متردد بينهما ما لا يتأتى التردد في القسمين الآخرين للعلم بالتعاقب ولا يلزم به في القسم الأول لاحتمال التعاقب وبما ينبغي أن يعلم أن المراد بالتعاقب ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما عنه وقوله لهما بديل قول الشارح أي وإن لم يتعاقبا بان قالهما معا (فإن قلت) كيف يتصور أن يقولهما معا وإن قولهما القطعي واللفظان يستحيل صدورهما معا (قلت) صورته أن يقول مثلا في هذه المسألة قولان أحدهما كذا والآخر كذا والثاني أنه لم يبين ما إذا يفعل بعد ذلك ومجرد الحكم بأنه لا يحكم بالرجوع لا يكفي في بيان ذلك كما لا يخفى وقد قال شيخنا الشهاب لم يتعرض أي المصنف أو الشارح للقوانين المتعاقبين إذ لم يعلم المتأخر أو علم ولم يتعين وقد قال الجلال السيوطي في ذلك يحكي القولان عن المجتهد من غير تعرض للرجوع ومثله في أبي زرعة فأنظر ما الفرق بين هذا وتظيره من تعرض الأمازيغ الأتقي حيث قال في الأول أن أمكن النسخ رجع إلى غيرهما والافها التخيير أن تعذر الجمع

متعاقبان فالتأخر
(قوله) المستتر

والمتقدم مرجوع ضنة
(والا) أي وان لم يتعاقبان
قالهما معا (فما) أي فقوله
منهما المستقرا (ذ ك فيه
المشعر بترجيحه) على الآخر
كقوله هذا أشبه وكتقريعه
عليه (والا) أي وان لم يذ كر
ذلك (فهو متردد) بينهما
(ووقع هذا) التردد
(لشافعي) رضي الله تعالى
عنه (في بضعة عشر مكانا)
سنة عشر أو سبعة عشر كما
تردد فيه القاضي أبو حامد
المرورودي (وهو دليل على
علو شأنه علما ودينا) أما علما
فلان التردد من غير ترجيح
يفسح عن امعان النظر الدقيق
حتى لا يقف على حالة وأما
دينا فلانه لم يبال بذكره
ما يتردد فيه وان كان قد
يعاب في ذلك عادة بقصور
نظره كما عابه بعضهم (ثم
قال الشيخ أبو حامد)
الاسفراخي (مخالف أبي
حنيفة) منهما أرجح من
موافقه فان الشافعي انما
خالقه للدليل (وعكس
القول) فقال موافقه
أرجح وصححه النووي
لقوته بتعدد فائده واعتراض
بان القوة انما تنشأ من الدليل
فلذلك قال المصنف

هنا يباين بخطه رحمه الله

والترجيح وفي الثاني يرجع الى غيرهما انتهى (قلت) وطلب الفرق المذكور فرغ مخالفة حكم
هذا نظيره المذكور مع أنهم لم يبينوا حكمه اذ مجرد عدم الحكم بالرجوع ليس كافيا في بيانه
كما تقرر ولا يبعد ان يكون حكم الاقسام الثلاثة الرجوع الى الغير قبل النسخ أولا والتخير
في بعض الاقسام كما في نظيره المذكور بعيدا اذ ليس من شأن المجتهد ذكر قوانين على قصد التخير
بينهم ما بخلاف الشارع وعلى هذا انما هنام مع نظيره المذكور متفقان في الحكم باعتبار بعض
الاقسام مختلفة ان فيه باعتبار البعض الآخر للفرق بينهما المقتضى لذلك نعم سيأتي ثم عدم اعتبار
تعذرا لجمع والترجيح في بعض الاحوال على ما فيه فهل ما هنا كذلك أو يعتبر ذلك هنام مطلقا
ويفرق فيه نظرا فليتنا مل (قوله والمتقدم مرجوع عنه) قال الصفي الهندي ظاهرا قال وانما قلنا
ظاهرا لانه يحتمل ان يكون القول الرابع عنده هو الاول وانما أبدى الثاني على وجه الاحتمال
أي انه يحتمل في الجملة في مسألة وان كان مرجوحا عنده بالنسبة الى القول الاول انتهى (أقول)
ويؤخذ منه انه لو ذكر مع التعاقب ما يشعر بترجيح الاول فان ذلك متصور كما لا يخفى كان هو
الرابع وهو ظاهر فاطلاق المصنف الجزم في المتعاقبين بان المتأخر منهما هو قوله وتخصيص ذكر
المشعر بالترجيح بما قاله اماما فيه نظر اللهم الا أن يكون ذلك مبنيا على الغالب فليتنا مل
(تنبيه) * قال شيخنا الشهاب لو كان بين قولي المجتهد عموم وخصوص أي مطلقا أو من وجه
هل يجزى فيه حكم نظيره من الأدلة انتهى (قلت) جريان ذلك غير بعيد فليتنا مل (قوله ثم
قال الشيخ أبو حامد مخالف أبي حنيفة) منهم أرجح من موافقه الخ قال الكوراني قال بعض
الشارحين ما قاله المصنف أي من ان الاصح الترجيح بالنظر هو الاول في مما قاله النووي من
الترجيح بموافقة أبي حنيفة لان الكثرة تفيد في النقل لافي الدليل وقوة الاجتهاد بقوة دليله وان
ثبت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لما قلنا اعلم ان هذا الموضع فيه شبه لا بد من التنبه لها
الاولى ان مخالفة أبي حنيفة انما ذكرت مثالا فكذلك شأنه مع مالك وأحمد الثانية انه قد توهم
بعضهم أن موافقه لابي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وليس بلازم لجواز ان تكون
المخالفة سابقة ثم يطاع على دليل يوجب موافقه الثالثة ان ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة
ليس مقصورا على قولي الشافعي اذا كانا متساويين بل أعم من ذلك الاترى انه قال لجمع وان
كان أصح القولين عن الشافعي فعنده أولى لموافقة قول أبي حنيفة الرابعة ان ما قاله هذا
الشارح من الرد عليه بانه ترجيح في المذهب بالكثرة كالرواية والاجتهاد اذ الرواية مبنيا لها
النقل ومبنى الاجتهاد قوة الدليل غير وارد عليه لان مراده أن دليلي المجتهدين متعاضدان في
قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد وهذا كلام في نهاية ٢ وسيصرح المصنف بان تعاضد الدليلين
من المبرجات الخامسة ان قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يضح لان الترجيح على
ما في شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعي وكذا قوله فان وقف أي الشافعي فالوقف أي
نحن نتوقف فلا نقول برجحان شيء منهما وهذا كلام غير متعظم لان وضع المسئلة انما هو في قولين
نقل عنه من غير ترجيح فاختلف فيهما بان الموافقة أو المخالفة هل ترجح أو لا فلا وجه لهذا الكلام
لا يقال لعله أراد ان ما رجحه هو المرح ولا عبرة بالموافقة والمخالفة لاننا نقول وضع المسئلة فيما
لا ترجح منه وما كان فيه ترجيح فقد تقدم انه المرح سواء كان ترجيحا صريحا أم إشارة انتهى

(وأقول) قد أمر من شاء تحقيق المقام بما لا مزيد عليه بأن يستمع مقالة فاستمعها فإذا هو قد
أكثر فيها من الأغلاط الفاحشة والاهوام ومن التحريف العجيب والاختلال التام فعلمنا أنه
لا ينبغي أن يطلق عليها لفظ التحقيق إلا بعد أن يزال منه التواء والحاء ويقال القيق ثم نقول
أما ما ذكره في الأولى فهو أمر سهل مذكور مفهوماً من الدليل فلا ينبغي أن يعد في هذه المقالة
التي انفرد بها ونظمها وقد نبه عليه أيضاً شيخنا الشهاب بقوله ثم الظاهر أيضاً أن غير أبي حنيفة
من المجتهدين كابي حنيفة انتهى ثم انظر على هذا ما إذا وافق بعضا كابي حنيفة وخالف بعضا
كالك فان المصنف والشرائح لم يتعرضوا لذلك ولا اشكال فيه على طريق المصنف من أن الترجيح
بالنظر كما هو ظاهر بخلافه على طريق أبي حامد والقفال لوجود كل من المخالفة المقتضية أنه انما
خالفه لدليل والموافقة المقتضية للقوة بتعدد القائل في كل من القوانين فلا يتأتى ترجيح أحدهما
بواحدة منهما لوجودها في الآخر فلا يتجه على هذين الطريقين حينئذ إلا الترجيح بالنظر نعم
ان زاد عدد قائل أحد القولين على عدد قائل الآخر اتجه على طريق القفال ترجيح ما زاد عدد
قائله وأما على طريق أبي حامد فيجوز ذلك ويحتمل عكسه لانه يعتد برأي المخالفة وهي في العكس
أكثر والترجح بالنظر لوجود المخالفة في الجاهلين وان تفاوتوا فيها فلا ترجيح بينهما فليتأمل
وأما ما ذكره في الثانية فهو من الفساد يمكن أن نقله فيها عن بعضهم أنه توهم ان موافقته لابي
حنيفة تقتضي السبق على المخالفة فهو يقول عليه من شؤ التحريف وعدم التامل وذلك لان هذا
البعض انما قال مانصه كما نقله عنه الزركشي تصويره هذا الفرع يحتاج الى نظر فان أحد
القولين اما ان يكون قبل الآخر أو لا فان كان فالعمل بالتأخر لانه كالجديد بالنسبة الى القديم
أي فان العمل على الجديد المتأخر دون القديم المتقدم وان وافق فيه فهو أبي حنيفة وان كان
فيما إذا قالهما معاً ولم يعلم فالتعميل بانه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي
تقدم الموافقة أي فينا في أنه قالهما معاً أولم يعلم انتهى فانت ترى هذا الكلام لا شبهة احتمال
فيه ~~كون~~ هذا البعض توهم ان موافقته لابي حنيفة تقتضي السبق وانما أبدى اشكالا
في تصويره هذه المسئلة ورد فيه بين ان يكون القرض كون أحد القولين متأخرا عن الآخر
فيكون العمل على المتأخر أي سواء كان موافق أبي حنيفة أو مخالفة وهذا صحيح ظاهر وهو
داخل في قول المصنف فالتأخر قوله اذا فرق في كون المتأخر قوله وكذا ما ذكره المشعر
بالترجيح بين موافق أبي حنيفة ومخالفة وما نقله عن الشيخ أبي حامد وغيره مفرع على القسم
الاخير من نفسه بله وهو قوله والافه ومرتدد فلا وجه لجريان الخلاف المذكور فيه وبين أن
يكون القرض كونه قالهما معاً أولم يعلم الحال وهذا ينافيه التعميل المذكور لاقتضائه تقدم
الموافقة ولا شبهة لعاقلي في حسن هذا التردد واستقامته في نفسه وبراعة قائله من التوهم
المذكور لانه انما ذكر كون التعميل بانه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي
تقدم الموافقة على سبيل الالتزام وله اتجاه في نفسه فان المفهوم من كون المخالفة لم تكن إلا بعد
الاطلاع على مقتضى التأخر المخالفة وليس في هذا انه توهم ان نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي
السبق على المخالفة كما زعم عليه وأين أحدهما من الآخر وأي ملازمة بينهما فليتأمل ما وقع فيه
من هذا التحريف العجيب والتوهم الغريب وابته اذ عجز عن تلخيص كلام هذا البعض على

وجهه نقله بلفظه ليس من المتقول عليه وإيقاع الضعفاء في الخطأ واعتقاد ما نسب به إليه وأما ما أبداه على كلام ذلك البعض بقوله وليس يلزم لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته فهو مبني على تحريفه لما قاله ذلك البعض وقوله أنه أن معنى كلامه أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وقد علمت بطلانه وبرائة ذلك البعض منه وأن الذي صدر منه إنما هو أنه إن كان الغرض أن الشافعي قال القولين معا أولم يعلم الحال فالتعليل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يتناقض لأنه يدل على تقدم الموافقة ومعلوم أن هذا لا يدفع بما أبداه الكوراني لأن حاصل هذا فرض كونه قال القولين معا أولم يعلم الحال ودعوى منسافة التعليل المذكور لذلك فكيف يدفع هذا بأنه يجوز أن يكون القول المخالف سابقا على القول الموافق بأن يسبق المخالف ثم يطلع على ما يوجب الموافقة مع منافاته لذلك الفرض الذي الكلام عليه ومع منافاته لما تقدم من أن المتأخر هو قوله مطلقا وافق قول غيره أو خالفه فما أحق هذا الذي أبداه وبالغ فيه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

بل الجواب عن ذلك الأشكال اختيار الشق الثاني وهو الموافق لصريح تصوير الشارح المحقق مسألة التردد والخلاف بما إذا قالهما معا ومنع اقتضاء التعليل المذكور تقدم الموافقة لجواز أن يقول في وقت واحد في مسألة علم قول أبي حنيفة فيها بالجواز هذه المسألة فتحت قولين الجواز والحرمة فإدأؤه بالحرمة فيهما مع علمه بقول أبي حنيفة بالجواز مع دأبه ليس إلا لاطلاعه على مقتضى القول بالحرمة المستلزم لمخالفته على أنه يمكن المخالفة للإطلاع المذكور مع انتفاء الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها أو غيرهما بل لا يصدر منه في مسألة علم قول أبي حنيفة فيها بالجواز سوى القول بالحرمة للإطلاع على مقتضيه دون غيره فكونه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة لا يقتضي وجود الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها وحينئذ فلن يرجح قول القفال كالنووي أن يمنع الأخذ بهذا التعليل لأن كون المخالفة لا يكون إلا بعد الإطلاع على مقتضيه لا يلزم أن ذلك يقتضي أرجح من مقتضى الجواز الذي أبداه أيضا حتى يقدم عليه ولا ينافي أن يكون ما اطاع عليه أيضا من مقتضى الجواز أرجح عنده فعليك بالتأمل * وأما ما ذكره في المائة فليس مما نحن فيه كما لا يخفى لأن الكلام في بيان الأرجح من قولين لم يرجح المجتهد بينهما شيئا أهل الأرجح منهم ما وافق غيره أو مخالفه ومسألة الجمع المذكورة أصح القولين فيها الجواز وعليه يكون الأولى ترك الجمع خروجاً من خلاف أبي حنيفة وليس في هذا ترجيح أحد القولين على الآخر بموافقة أبي حنيفة مطلقا مع تساوي القولين ولا مع غيره حتى يصح الاستدلال به على أن ما طاله النووي في الترجيح بالموافقة ليس مقصوداً على قول الشافعي إذا كانا متساويين فهذه الكلام منه لا منشأ له إلا الالتباس وعدم التأمل مع وضوح الحال * وأما ما دفع به في الرابعة قول الشارح المذكور من إيراد النووي أن دليلي المجتهدين متعاضدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الأفراد فهو ليس بشيء أما أولاً فلا بد من دليل القول الآخر المخالف أقوى وأرجح من دليلي المجتهدين المتعاضدين فجزء تعاضد الدليلين لا يلزم قوتهم معا على دليل المخالف فلا أثر له وأما ثانياً فلا بد من أن يكون لكل منهما دليل بل قد يكون لهما دليل واحد

وحينئذ ينتفي التعاضد الذي تعلق به وأما الشافعيان النظر إلى مجرد تعدد الأدلة نظر إلى مجرد الكثرة وإلى معناها يغني عن تعددها إذ قد يفوق الدليل الواحد في القوة والرجحان أدلة كثيرة فجزء تعددها مما لا مدخل له في القوة (فإن قلت) تعددها مظنة القوة (قلت) هذا حسن في نفسه لكنه لا يفي بترجيح طريق النورى على طريق المصنف بل الأمر بالعكس لما علمته من أنه قد تختلف القوة عن التعدد وأنه قد يكون دليل المخالف أقوى من الدليلين المتعاضدين بل الأدلة المتعاضدة وإن التعدد ليس لازماً للموافقة بل قد يكون أهم دليل واحد فالقوة غير مطردة مع الموافقة التي اعتبرها النورى ومطردة مع النظر الذي اعتبره المصنف فيكون أولى إذا ما يطرد معه المطلوب أولى بالاعتبار مما لا يطرد معه كما هو معلوم نعم الوجه محل ما قاله النورى على ما إذا لم يظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر والأرجح ما قوى دليله مطلقاً وما صححه المصنف على ما إذا ظهر ذلك فلا مخالفة في الحقيقة بينهما وما يؤيد هذا الجمع بل يعينه أن من له أدنى ممارسة لكلام النورى قاطع بأنه قد يرجح أحد الجانبين بقوة مدركه وإن أكثر قائلوا الجانب الآخر وأداته بل في بعض المسائل يرجح تبعاً للرافعي قول واحد من الأصحاب مع رد قول سائرهم * وأما ما ذكره في الخامسة من أن قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح فهو خطأ صريح وباطل قبيح كما سيظهر لك من بيان فساد ما احتج به على ذلك وبطلان ما تسلك به في هذه المسألة * وأما قوله لأن الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعي فهو غلط ظاهر وهو من الأدلة الواضحة على فساد تصور عدم تأمله وكيف يصح إعاقل فضلاً عن قاضل ان ينسب إلى ظاهر عبارة المصنف أن الترجيح من الشافعي مع تعبير المصنف بقوله والافه ومتردد ثم تقر به على ذلك قوله ثم قال أبو حامد مخالفاً أبي حنيفة منهم ما أرجح من موافقه إلى آخره فهل يقبل هذا التعبير الذي صرح فيه بأن الشافعي متردد أن يكون الترجيح من الشافعي فضلاً عن ظهوره في ذلك وهل يقع شك من عاقل في صراحة هذا الصنيع في أن الترجيح من غيره ولم يزد شراحه على بيان هذا المضمون فكيف ينسب إليهم أن الترجيح من الشافعي وهما في شروحه موجودات فليأت منهم من عنده شك بما يوجب كون الترجيح من الشافعي فضلاً عن الجزم به الذي نسب إليه ولولا الإطالة بلا طائل لقلت عباراتهم بحرف وفها وبالغت في شرح معناها حتى ينضح السكك أحدان نسبة ما ذكر إليهم من الاقتراء بالامتراء لكنها غير عزيزة فليقف عليها من عنده شك في ذلك * وأما قوله وكذا قوله فإن وقف أي الشافعي فالوقف أي نحن نتوقف إلى آخره فهو غلط قبيح منشؤه عدم تصور معنى المتن وهذا من العجائب ممن يتصدى لشرحه ولارد عليه وعلى شراحه وذلك لأن فاعل وقف ضمير النظر أي فإن وقف النظر عن الترجيح بأن لم يقتض ترجيح واحد منها لا ضمير الشافعي كما توهمه الكتاني ورأى لقله خبرته بهذا المتن وعدم ممارسته لعباراته وهذا مما يوجب عدم الوثوق به في شرحه في كثير من المواضع فقد ثبت بما لا مزيد عليه للعاقل أنه لم يزد في تحقيق هذا المقام على الأغلاط والاهوام (قوله والاصح الترجيح بالنظر) قال شيخنا الشهاب بتعين المصير إليه إذا لم يعلم لأبي حنيفة في ذلك موافقة ولا مخالفة انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق تعيين المصير إليه أيضاً إذا علمت الموافقة ولم تظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر (قوله فإن وقف فالوقف) قال شيخنا الشهاب هلا قيل فالتخير بينهما

(والاصح الترجيح بالنظر)
فما اقتضى ترجيحه منهما
كان هو الراجح (فإن وقف)
عن الترجيح (فالوقف)

عن الحكم بربحان واحد

منهما (وان لم يعرف للمجتهد
قول في مسئلة لكن) يعرف
له قول (في نظريها فهو) أي
قوله في نظريها (قوله المخرج
فيها على الأصح) أي خرج
الاصحاب فيها الحاء قالها
بنظريها وقيل ليس قولها فيها
لاحتمال ان يذكر في رفاين
المسئلتين لوروجع في ذلك
(والاصح) على الاول
(لا ينسب) القول فيها (اليه
مطلقا بل) ينسب اليه
(مقيدا) بانه مخرج حتى
لا يلتبس بالمنصوص وقيل
لا حاجة الى تقييده لانه قد
جعل قوله (ومن معارضة
نص آخر للنظير) بان ينص
فيما يشبهه على خلاف
ما نص عليه فيه أي من
النصين المتخالفين في مسئلتين
متشابهتين (تنشأ الطرق)
وهي اختلاف الاصحاب
في نقل المذهب في المسئلتين
فهم من يقرر النصين فيما
ويفرق بينهما ومنهم من
يخرج نص كل منهما في
الآخر فيحكى في كل قولين
منصوصا ومخرجا على هذا
فتارة يرجح في كل نصها
ويفرق بينهما ما وتارة يرجح
في احدها ما نصها وفي
الآخرى المخرج ويذكر ما
يرجح على نصها (والترجيح
تقوية احدي الطريقتين)

بوجه محاسباتي

كنظيره الا في الادلة فيما ورد نصان متقارنان بان عقب أحدهما الآخر ولم يكن النسخ
انتهى (وأقول) قد سبقت الإشارة الى جواب ذلك وهو ان المجتهد لا يذكّر الاقوال على
وجه التخيير بينها في شيء من الصور بل لا يذكرها أبداً الا على وجه تعيين أحدها بعينه في الواقع
ولا يسوغ التخيير للعلم بعدم ذهابه اليه (قوله والاصح لا ينسب اليه مطلقا بل مقيدا) قال
الكوراني واذا تعارض نصه في صورتين متشابهتين فاختر في احدهما ما خلافاً ما اختاره
في الاخرى ينشأ اختلاف الطرق فن الاصحاب من يخرج في كل صورة قولاً على نظريتها فيبقى
في كل صورة قولان منصوص ومخرج ومنهم من يبدى فارقين الصورتين ويقرر كل نص على
مقتضاه قال بعض الشارحين وهذا منشأ الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه وهذا
سهو منه لان الخلاف في ان المخرج هل ينسب اليه انما هو عند القائل بالتخريج ومن لم يقل
بالتخريج لا قول عنده حتى يقال ينسب أولاً لا ينسب فلا وجه لجعل مخالفة منشأ الخلاف في جواز
النسبة قنأ. ل انتهى (وأقول) أراد بعض الشارحين الزر كشي وعبارته بعد ذكره نحو ما ذكره
الكوراني قبل نقله عنه مانصه والغالب في مثل هذا عدم اطباق الاصحاب على التخريج بل
ينقسمون الى فريقين فريق مخرج وفريق يمنع ويستخرج فارقينهما يستند اليه وهذا هو منشأ
الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه انتهى وزعم ان ما قاله مما ذكره هو مبني على ان
المشار اليه بقوله وهذا منشأ الخلاف هو ما ذكره من الخلاف في التخريج ومنعه وليس كذلك بل
هو استخراج الفارق المفهوم من قوله ويستخرج فارقينهما ووجه كونه منشأ الخلاف
المذكور ان المانع من النسبة سنده احتمال فرق الشافعي بين المسئلتين لوروجع فيها والجوز
نظر الى الظاهر ولم يقيد باحتمال الفارق (فان قلت) فليس سنده المانع استخراج الفارق بل احتمال
الاستخراج وايضا فقد دبطه قون على التخريج والخلاف المذكور بحال (قلت) المراد احتمال
الاستخراج وامكانه أو ملاحظته فالإشارة على حذف المضاف اي واحتمال أو ملاحظة هذا
غاية ما في الباب ان في العبارة مسامحة لا يتحاشون عن امثالها (قوله ومن معارضة نص آخر
لنظير تنشأ الطرق) اعلم ان الذي تقر في كتب فروع الشافعية ككتب الرافعي والنووي
ان الطرق اختلاف الاصحاب في نقل المذاهب عن الشافعي أو عن تقدمهم من اصحابه وقول
المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالاول اعني اختلافهم في نقل
المذهب عن الشافعي لان النص في اصطلاحهم انما يطلق على كلام الشافعي وكذا قول الشارح
وهي اختلاف الاصحاب الى آخره خاص بالاول بدليل قوله تفصيلا لذلك ففهم من يقرر النصين
الى آخره لما تقدم من ان النص انما يطلق على كلام الشافعي ووجه اقتصار المصنف والشارح
على الاول ان كلامهما في بيان احوال اقوال المجتهد وحيث ينفذ ينبغي ان يكون تقديم المعول في
قوله ومن معارضة الخ للاهتمام دون الحصر او هو الحصر الاضافي اي تنشأ الطرق عند تعارض
النصين المذكور لا عند عدم تعارضهما (قوله أي من النصين الخ) تفسير لقوله ومن معارضة
نص الى آخره (قوله وهي اختلاف الاصحاب) الظاهر ان فيه مسامحة وان الطرق ليست نفس
الاختلاف بل ملزومة من الاقوال والمذاهب المختلفة (قوله والترجيح تقوية احدي الطريقتين)
اي الدليلين الظاهرين وسمى الدليل طريقا لانه يوصل الى المدلول (قوله بوجه محاسباتي) اعترضه

الكمال بأنه قيد ضار لأنه محل انعكاس التعريف اذ يقتضي انه لا ترجيح للاجتماعيات من وجوه
الترجيح وليس كذلك فالمرجحات ليست منحصرة فيما سياتي كما صرح به المصنف قبيل الكتاب
السابع انتهى (واقول) هذا الاعتراض مدفوع بان قوله عما سياتي شامل لما اشار اليه المصنف
بقوله آخر الباب والمرجح لا يقتصر ومثاله غلبة الظن انتهى بناء على ان المراد بما سياتي
ما سياتي تفصيلا وما سياتي اجمالا ولا ضرورة الى قصره على الاول الذي هو مبنى الاعتراض
فتأمل فانه في غاية الحسن واللفظ (قوله فيكون راجحا) فائدة ذكر التوطئة لما بعده ليعلم
ارتباطه بما قبله (قوله ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض) فيه أمران الاول قال
الكوراني قد تقدم ان التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات لعدم التفاوت في العلوم
بل ان تعارض نصاب وعلم التاريخ فالتأخر ناسخ فقول المصنف لعدم التعارض يريد به التعارض
القابل للترجيح والا فالنسخ لا يمكن بدون التعارض انتهى (واقول) أما قوله فقول المصنف
لعدم التعارض يريد به الى آخره فهو حسن ويمكن أن يقال بل أراد المصنف التعارض مطلقا
اذ التعارض حقيقة في نفس الامر منتف مع النسخ أيضا لوقفه على اتحاد زمان النسبة مع
تعدد في النسخ كما لا يخفى فتأمل وأما قوله لعدم التفاوت في العلوم فقيمه بثمانين أحدهما ان
عدم تفاوت العلوم خلاف التحقيق بل الحق انه سمة تفاوتة كما تقرر في محله فلا يحسن بناء هذه
المسئلة على ما هو خلاف التحقيق والحق والآخر ان مفهوم قوله لعدم التفاوت في العلوم ان
تفاوتها يقتضي التعارض وليس كذلك بل تفاوتها لا يقتضي التعارض ولا عدمه وقد
يجاب عن هذا بان المراد ان عدم تفاوتها يشافي تعارضها وتفاوتها لا يشافي فليستأمل والثاني
قال الصفي الهندي ولقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الاذهان فانه قد
يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح في احدهما وان كان يعلم ان
احدهما في نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء
على هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الامر والالم تكن
متعادلة انتهى وقد ثبت سابقا قول الشارح اذ لو تعارضت لاجتماع المتناقضات كما تقدم
اذا اجتماع المتناقضات انما يلزم تعارضهما في نفس الامر لا في الاذهان فقيمه تصدير المسئلة
بالتعارض في نفس الامر وذلك يدل على امكانه بحسب الاذهان والالم يجبه اقتضاه على ذلك
التصوير وقد يجاب بانهم انما أطلقوا انتفاء الترجيح عن القطعيات بناء على الغالب من عدم
وقوع الاشتباه فيها حتى يتصور تعارضها بحسب الاذهان مع التزام امكان تعارضها بحسبها
فليستأمل (قوله والمتأخر ناسخ) قال شيخنا الشهاب هو راجع الى بيان شان القطعيات انتهى
ورجوعه الى ما ذكره هو صريح ما ذكره المحققين انما لا يخفى خلاف المفهوم من منسح
الشارح حيث اقتصر على اطلاق المصنف في التعارض بين القطعيات وصورة قوله والمتأخر
بقوله من النصين المتعارضين فان السابق الى الفهم من ذلك صرف الكلام عن خصوص
القطعيات وفرض الكلام في غيرها وفي الاعم فليستأمل (قوله وان نقل المتأخر بالاحاد
الى آخره) هو مبالغة في المعنى على ما قبله قال الكوراني شرعا ذلك مانعه فان نقل تأخر القطعي

فيكون راجحا (والعمل
بالراجح واجب) بالنسبة
الى المرجوم فالعمل به
يتمتع سواء كان الرجحان
قطعا أو ظاهريا (وقال
القاضي) أبو بكر الباقلائي
(الاماريج ظنا) فلا يجب
العمل به (اذ لا ترجح بظن
عنده) فلا يعمل بواحد
فمنه ما فقد المرجح (و) قال
أبو عبد الله (البصري ان
رجح أحدهما بالظن
فالتخير بينهما في العمل
وإنما يجب العمل عنده
وعند القاضي بارجح قطعا
(ولا ترجح في القطعيات
لعدم التعارض) بينهما
اذ لو تعارضت لا اجتمع
المتناقضات كما تقدم
(والتأخر) من النصين
المتعارضين (ناسخ) للمتقدم
منهما آيتين كأنما وخبرين
أو آية وخبر بشرط النسخ
(وان نقل المتأخر بالاحاد
عمل به لان دوامه) بان
لا يعارض (مظنون)
وابعضهم احتمال بالمنع

بطريق الاحاد جعل به ويجعل ذلك المتأخر ناسخا للمقدم لان الاصل دوام المتأخر من غير
 معارض هذا معنى كلامه وتعليله ليس بسديد لان المخالف يقول لا يقبل نقل التأخير احاد لانه
 يقضى الى اسقاط المتواتر بالا حاد فالجواب بان النسخ قطعي المتن غاية ان المتأخر قطعي وبذلك
 لم يصح النص ظنيامع اجاع الصمابة فمن بعدهم على الاكتفاء بنقل الاحاد في المتأخر وأما ذلك
 التأخر مظهر دوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه احدا انتهى (وأقول) ما زعمه من ان
 تعليل المصنف ليس بسديد ليس بسديد لانه كما يصرح به ما احتج به على زعمه مبني على ان الضمير
 في دوامه للمتأخر وهو ممنوع وان واقفه عليه شيخ الاسلام بل هو للمقدم وفاقا للكمال والمعنى
 ان الذي يرفع بالمتأخر انما هو دوام المتقدم ودوامه مظهر لا مقطوع به فلم يلزم اسقاط المتواتر
 بالا حاد لان الدوام غير متواتر وعلى هذا فاندفاع قول المخالف المذكور به في غاية الظهور وعلى
 ان اندفاعه ممكن ايضا مع كون الضمير للمتأخر بناء على ان المعنى ان دوام المتأخر مظهر ايضا
 أي كدوام المتقدم فالتعارض انما وقع بين ظنيين وهما الدوامان ولا اشكال في دفع أحدهما
 بالآخر وأما ما اشار اليه شيخ الاسلام على هذا التقدير من انه أشار بقوله لان دوامه أي المتأخر
 مظهر الى ان الاصل عدم طرق معارض له ففيه نظر لان دوام المتقدم مظهر المظهرين ان لم يكن
 معارضا طارئا كان معارضا قارنا (تنبيه) عبارة الكوراني تدل على ان قول المصنف وان
 نقل التأخر بلفظ المصدر لا لفظ اسم الفاعل وهو الانسب بالسياق وكون هذه الجملة مباغلة على
 قوله والمتأخر ناسخ الذي هو من فروع قوله ولا ترجيح في القطعيات على ما ذكره فيه وفي بعض
 النسخ المتأخر بلفظ اسم الفاعل ويلزم عليه الاظهار في موضع الضمير وعدم مناسبة السياق
 الا ان يراد نقل المتأخر من حيث انه متأخر فليتم (قوله لان الجواز يؤدي الى اسقاط المتواتر
 بالا حاد في بعض الصور) بين ذلك أولا شيخنا الشهاب في حاشيتين معناه ما واحدا لفظ احدهما
 ما صورته وجهه ان المتواترين اذا كان تأخر أحدهما طارئة الا حاد ومع ذلك ينسخ فالتأخر
 الا حاد اذا تأخر يكون ناسخا وهذا الذي أدى اليه لا محذور فيه ولكن فيه خلاف تقدم لكن
 يبقى الكلام في قوله بعض الصور معناه والظاهر انه أراد به اذا تأخر خبرا لا حاد انتهى ثم بينه
 في حاشية بالثمة لفظها ما صورته قوله لان الجواز الخ قد كتبت عليه حاشيتين على الهامش
 معناه ما واحدا ثم ظهروا خلاف ذلك وأن معنى كلامه ان المتواترين اذا كان طريق تأخر
 أحدهما احاد يلزم على القول بالنسخ نسخ ذلك المتواتر السابق بالا حاد المثبتة للتأخر وقوله في
 بعض الصور يريد هذه الصورة ويحترز عن الخبر الا حاد رواية فلا يؤدي هذا الحكم الى القول
 به لان الاحاد هنا من حيث التأخر فقط وهناك من حيث الرواية فلا يلزم من القول بالنسخ في
 الاول ان يقول به في الثاني فصح قوله في بعض الصور اولاً اسقطها مثل ذلك هذا مراده ان شاء
 الله تعالى وأما على الفهم الذي سطر في الحاشية السابقة فانه يضيغ فيه قوله في بعض الصور
 انتهى (قوله والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة) فيه امران الاول انه قد يقال هل تأخر
 ذلك الى المسئلة الالية المعقودة لبيان المبرجات فانه من جملة المبرجات والثاني انه سكت
 عما لو تعارض كثر الادلة وكثرة الرواة في المقدم منها ولا يبعد ان المقدم كثر الادلة (قوله
 وان العمل بالتعارضين ولو من وجهه أولى من الغاء أحدهما) فيه امران الاول ان المراد

لان الجواز يؤدي الى
 اسقاط المتواتر بالا حاد في
 بعض الصور (والاصح
 الترجيح بكثرة الادلة
 والرواة) فاذا كثرت أدلة
 احدهما تعارضين بموافق له
 أو كثرت روايته رجح على
 الآخر لان الكثرة تفيد
 القوة وقيل لا كالمبنيين
 (و) الاصح (ان العمل
 بالتعارضين ولو من وجهه
 أولى من الغاء أحدهما)

بترجيح الآخر عليه وقيل
لا فيصالحا الى الترجيح مثاله
حديث الترمذي وغيره
أعيان اهاب دبغ فقد طهر
مع حديث أبي داود
والترمذي وغيرهما
لا تتقعو من الميتة باهاب
ولا عصب الشامل للاهاب
المذبوح وغيره فملناه على
غيره جمع بين الدليلين وروى
مسلم الأول باقظ اذا دبغ
الاهاب فقد طهر (ولو) كان
أحد المتعارضين (سنة
قابلهما كتاب) فان العمل بهما
من وجه أولى (ولا يقدم)
في ذلك (الكتاب على السنة
ولا السنة عليه خلافا
لزامهما) فزاعم تقديم
الكتاب استند الى حديث
معاذ المشتمل على انه يقضى
بكتاب الله تعالى فان لم يجد
قبسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورضي رسول الله
بذلك رواه أبو داود وغيره
وزاعم تقديم السنة استند
لقوله تعالى التمين للناس
مثاله قوله صلى الله عليه وسلم
في البحر هو الطهور وماؤه الحل
ميتته رواه أبو داود وغيره
مع قوله تعالى قل لا أجد فيما
أوحى الى محرما الى قوله أو
لحم خنزير فكل منها يتناول
خنزير البحر وحاشا الآية
على خنزير البر المتبادر الى
الاذهان جمع بين الدليلين

(فان تعذر) العمل بالمتعارضين أصلا

بالاولوية هذا الا سقيمة بمعنى الاستحقاق والوجوب * والثاني قال الكوراني ولوقدم هذا البحث
على المسئلة السابقة كان أولى كما لا يخفى لان الترجيح بالدلة وكثرة الروايات انما يكون اذا تعذر
الجمع انتهى (واقول) وجه ما فعله المصنف ان في هذا البحث تقييد المسئلة السابقة لان الغاء
أحدهما بترجيح الآخر عليه فكأنه قال محل الترجيح اذا تعذر العمل بهما مطلقا ولا يكفي تعذر
العمل من بعض الوجوه مع امكان العمل من بعضها كما قد يتوهم وشأن التقييد ان يتأخر كما ان
فيه توطئة للمسئلة الآتية وهي قوله فان تعذر الخ وشأن التوطئة ان يليها الموطأ له وأما قوله
ولوسنة الخ فهو من تمة التوطئة ففي ايراد هذا البحث في هذا المحل مراعاة للامرين ووفاء بهما
على وجه أحصر وأتم فأنقله المصنف أولى فتأمل (قوله بترجيح الآخر عليه) هلا قال أو بنسخه
به فان شرط النسخ عدم امكان الجمع (قوله فان تعذر وعلم المتأخر فنامح) فيه أمران * الاول
انه ينبغي ان محله اذا قبل النسخ والا فقياس قول المصنف الآتي في جهل التاريخ هو التخيير
ثم رأيت الامام الرازي وغيره كالصفي الهندي صرحوا بالتقييد وجهوا الحكم عند عدم قبول
النسخ التساقط والرجوع الى دليل آخر وجزم بذلك الاموي ونقله عن الامام فقال فاما القسم
الاول وهو ان يكونا متساويين في القوة والعموم فقبه ثلاثة أحوال أحدها ان يعلم ان أحدهما
متأخر الورد عن الآخر ويعلم أيضا تعيينه فينسخه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين
او مضمونين وسواء كانا من الكتاب او السنة او أحدهما من الكتاب والاخر من السنة قال في
المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا للنسخ فان لم يكن أى كصفات الله
تعالى كما قاله النقشواني فانهم ايتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان
خاصين في حكمهما احكم المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين أو ظنيين انتهى
ولا اشكال في ذكره القطعيين هنا وان أريد القطعيين بحسب السند والدلالة تجمعا لان
التعارض على وجه النسخ يقع بين القطعيين وقد صرح هو بذلك قبيل هذا الكلام ثم رأيت
شيخ الاسلام أيضا قال مانصه ثم ظاهرا ان محل ذلك اذا قبل المتقدم النسخ والا فان كان أحدهما
قطعي والآخر ظني أقدم القطعي أو ظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الاول لسبقه وعدم قبوله
النسخ انتهى ويمكن الجمع بين قوله طلب الترجيح وما تقدم عن المحصول وغيره من الرجوع الى
دليل آخر بان محل ما تقدم اذا تعذر الترجيح وعلى هذا فزيادة على قوله طلب الترجيح انه ان تعذر
الترجيح رجع الى غيرهما فان تعذر الرجوع لغيرهما فيجتمعا التخيير وأما قوله ويحتمل تقديم
الاول الخ فقد أوردته النقشواني على الامام فقال قوله اذا كان مدلوله قابلا للنسخ
يتساقطان ويرجع الى دليل آخر لا يستقيم بل يمنع العمل بالتأخر ويعمل بالمقدم كما كان قبل
ورود المتأخر ادم صلاحية المتأخر للنسخ انتهى ونقله عنه القرافي وأقره وفيه نظر لوجود
التعارض فلا منية للمقدم بمجرد تقدمه فليتأمل * والثاني ان ظاهرا انه لا فرق في النسخ عند
علم المتأخر وقبول المتقدم النسخ بين امكان الترجيح وعدمه وهو ظاهر ومن ثم جاز نسخ المتواتر
بالأحاد لا يقال لاحاجة الى ذلك لان فرض المسئلة تعذر العمل ولا يتعذر الامع تعذر الترجيح
اذمعه لا تعذر لوجوب العمل بالراجح كما تقدم لانا نقول المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال
وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما أى ترجيح الآخر عليه وحينئذ تعذر

العمل في كلامه لا يدل على تعذر الترجيح فليتامل (قوله وعلم المتأخر) ثم قوله والا أي وان لم يعلم المتأخر لا ينبغي ان المتبادر من هذه العبارة تصوير ذلك بما اذا علم ان بينهما تأخرا ثم تارة يعلم عين المتأخر منهما وتارة لا وحينئذ يغير قوله والا قوله الاتي وان جهل التاريخ لانه مصور بما اذا لم يعلم بينهما تأخرا ولا تقارن كما فسر الشارح بذلك فليتامل (قوله والارجع الى غيرهما) فيه أمور أحدها ان المتبادر من قوله والابعد قوله وعلم المتأخر المشعر بان فرض المسئلة علم تأخر أحدهما ولا بد أن معناه وان لم يعلم المتأخر مع علم التأخر وحينئذ لا ينبغي هذا عن مسئلة الجهل الا تسمية لغيرهما كما تقدم وانما لم يرد من هذا ما يتناول صورة الجهل الا تسمية فستغنى عن أفرادها لان أفرادها أبلغ في بيانها وفي ذكر الأقسام متمايزة وهي ترتيبها وتعارضها وما وجهل الأمرين وبمذا يدفع ما أورده شيخ الاسلام والثاني ان قوله والا ان أريد به نفي علم المتأخر مطلقا كما هو المتبادر لم يشمل ما لو علم ثم نسي مع ان حكمه كذلك ولا يبعد ان محل ذلك ما لم ترج معرفة المتأخر والا انتظرت وان أريد به نفي علمه على الاستمرار أي وان لم يعلم المتأخر علما مستمرا شمله كما يشمل ما لو علم التأخر بلفظ المصدر دون عين المتأخر بلفظ اسم الداعل بل اشكال بل هذه فرض المسئلة كما تقرر * والثالث انه هل المراد بغيرهما البراءة الاصلية كما تقدم عن الصفي الهندي وغيره في قول الشارح فيرجع الى غيرهما عقب قول المصنف أو التساقط أو أعم فيه فظهر وقضية التوجيه السابق ثم ان المراد هنا الأعم لقبول ما هنا للترجيح بخلاف ما هنا على ما سبق * والرابع ان قيل هل شرط الرجوع الى غيرهما تعذرا للجمع والترجيح قلت أما تعذرا للجمع فهو فرض المسئلة كما يفيد قوله فان تعذر أي العمل لان تعذر العمل يعني تعذرا للجمع وأما تعذرا للترجيح فلم يتعرض له المصنف ولا الشارح واشترائطه هنا محل نظر وكذا يقال في قوله الاتي وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجوع الى غيرهما ما هو مفروض في تعذرا للجمع كما يستفاد من قول الشارح في توجيهه تعذرا للعمل بواحد منهما ما اذ لو أمكن الجمع عمل بهما فلم يتعذر العمل بواحد منهما وأما اشتراط تعذرا للترجيح أيضا فلم يتعرض له أيضا وهو محل نظر ثم رأيت الامام وغيره كاصفي الهندي صرحوا بدخول الترجيح هنا ونقله الاسنوي عن الامام وأقره حيث قال الثاني ان يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فيمنظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلامهما محتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساوى اختيار الجتهد هكذا صرح به في الحصول واليه اشار المصنف بقوله فان جهل فالتساقط او الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح ان كانا مظنونين انتهى كلام الاسنوي وانما فرق بين المعلومين والمظنونين لما صرح به الامام من عدم قبول المعلوم للترجيح لكن استشكل النقشواني عليه هذه التفرقة فقال اذا كانا مظنونين ولم يعلم التاريخ وتساوى في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما أن يكون ناسخا بان كان متأخرا وقد حكم في هذا الاحتمال في المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به هنا لاجل احتمال النسخ فانه ان كان موجبا للتساقط تعين ههنا علة بالواجب أولا لا يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط في المعلومين مع ان طرح المعلوم اشد وقد حكم به مع انه يمكن الترجيح في المعلومين لان المراد بالمعلوم معلوم السند وقد يكون للعامين عوارض نحو كون أحدهما مخصوصا دون الآخر وأحدهما أكثر قبولا للتخصيص

(وعلم المتأخر) منهما في الواقع (فناسخ) للمتقدم منهما (والا) أي وان لم يعلم المتأخر منهما في الواقع (رجع الى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما

من الآخر لكثرة صورته أو لفظ التعميم في أحدهما أو لظهور التعريف في الآخر أو بجمع أحدهما
مذكور بما والاخر بكل ولفظ كل أقوى دلالة على العموم إلى آخر ما أطال به ونقله عنه القرافي
وأقره ويمكن أن يكون المراد من المصنف في هذه المسألة أن يبين بين المعلوم وغيره لأنه
لا فرق بينهما عند النسبة للإحكام التي ذكرها والذي يظهر أن الترجيح داخل في المرجوع إلى
غيره ما أوله حكمه لكن لو تعارضان وجد مرجح لأحدهما ودليل ثالث أقوى منهما معارض
لهما جميعا فينبغي النظر بين مرجح الذي اقتضى قوته و مرجح أحدهما والتقديم بالأقوى منهما
والرابع أنه سكت عما لو لم يوجد غيرهما مع اتفاق المرجح لأحدهما وقد ذكر الإمام وغيره التخيير كما
ترى لكن السابق إلى الفهم من قوة كلام المصنف هو التوقف والخامس أنه ينبغي التأمل في
معنى الرجوع إلى غيرهما فإن ذلك الغيران وفاق أحدهما مرجح فيكون ذلك من قبيل الترجيح
وإن لم يوافق واحد منهما فلا معنى للرجوع إليه دونهما لأن الحاصل حينئذ أن هناك ثلاثة
أدلة متنافية فتقديم الثالث منها على غيره ليس أولى من تقديم واحد من الآخرين وقد يجاب
بتصوير ذلك بما إذا اشتمل ذلك الغير على مرجح يقتضى تقديمه على كل منهما كما لو علم تأخر ذلك الغير
عنهما جميعا مع منافاته لكل منهما فيكون ناسخا لهما أو كان قطعا وهما اظنه ان فيقدم عليهما
وكذا يقال حيث قيل بالرجوع إلى غيرهما كما في قسم الجهل الآتي فليتأمل (قوله وان تقارنا
فالتخير ان تعذرا لجمع الخ) فيه أمور أحدها قال الكوراني وفي كلامه نظر من وجهين الأول
أن التقارن بين المتنافيين لا يتصور في كلام الشارع لأنه تناقض لا يليق بمنصبه بل دائما أحدهما
متأخر إلا أنه ربما يجهل التاريخ الثاني أن قوله ان تعذرا لجمع في التقارن والجهل بما لا وجه له
لأنه قد تقدم من كلامه ان المصير إلى الترجيح انما هو بعد تعذرا لجمع فيصير تقدير كلامه ان تعذر
الجمع وتقارنا فالتخير ان تعذرا لجمع فالصواب حذفه انتهى (وأقول) أما الوجه الأول فجوابه
في غاية الظهور وذلك لظهور أن التناقض انما يلزم اذا اتحاد المتعارضان في زمان النسبة واهذا لما
قال صاحب التنقيح واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متعققة لأنه انما يتحقق
التعارض اذا اتحاد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل داليل
متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والاخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لجهلنا
المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكنه في الواقع لا تعارض انتهى بين صاحب التلويح انه أراد
بزمان ورودهما ان النسبة لازمان التكلم انتهى وحينئذ فيجوز أن يراد بالتقارن هنا
التقارن في زمان التكلم بالنسبة إليه تقيس وتعالى على الوجه المتصور في حقه اذ لا يلزم عليه
تناقض لأنه لا يلزم أن يكون ذلك الزمان زمان النسبة وان يراد به التقارن في النزول على النبي
عليه افضل الصلاة والسلام اذ لا يلزم عليه تناقض لما ذكرنا ان يراد به التقارن في الورد أي
الوصول إلى أي الطبقة الاولى منا إلا تخذ من عليه افضل الصلاة والسلام ان تصور
تقارن في ذلك اذ لا يلزم عليه تناقض أيضا لما ذكرنا ان يراد به التعاقب بالنسبة لزمان التكلم
أو زمان النزول أو زمان الورد وخصوصا في الأخير ومن المشهور ان تقارن الاقوال مع اتحاد
القبائل الحادث ليس الا بمعنى التعاقب هذا ولعل الأسبق إلى الفهم من كلامهم ان المدار في
التقارن بعناء الظاهر أو بمعنى التعاقب وغيره بالنسبة للكتاب على زمان النزول بالنسبة للمنه على

(وان تقارنا) أي المتعارضان
في الورد من الشارع
(فالتخير) بينهما في العمل
(ان تعذرا لجمع) بينهما
(و) تعذر (الترجيح) بان
تساويهما من كل وجه فان
امكن الجمع والترجيح فالجمع
أولى منه على الأصح كما تقدم

زمان الورود أى التسكيم منه عليه أفضل الصلاة والسلام على أن لا يقال ان يقول ان التقارن
 بين المتنافيين لا يلزم على الإطلاق أن يكون تناقضاً محذوراً بل هو أن يكون للتخيير بينهما أو
 الحكمة أخرى فليستأمل (فان قلت) حمل التقارن على التعاقب لا يصح هنا لان مقتضاء النسخ
 والمصنف لم يذكره فى أحكام هذا القسم (قلت) قد يمنع ان مقتضاء ذلك بناء على اعتبار التراخي
 فى النسخ كما اعتبره امام الحرمين فى الورقات وقال المولى سعد الدين الصفي ان قد تراخي
 مما لا بد منه فى حقيقة النسخ وأما الوجه الثانى فنقول فيه لانه تقدم من كلامه الى آخره كأنه
 يريد انه تقدم فى قوله والاصح ان العمل بالتمارضين ولومن وجه أولى من الغاء أحدهما أى
 ترجيح الآخر عليه فان مضمون هذا ان الترجيح مشروط بتعذر الجمع الذى هو المراد بالعدم
 بالتمارضين ولومن بعض الوجوه والأفلم يتقدم ذلك فى غير هذا الموضع من هذا الباب كما هو فى
 غاية الظهور لمن تأمل ما تقدم من الباب وقوله يصير تقدير كلامه الى آخره عليه منع ظاهر لان
 هذه الضرورة لا تنسب على انه تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع
 ان ليس هنا مصير الى الترجيح بل يصير الى التخيير بشرط تعذر الجمع والترجيح فكيف ينسب على
 ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع ان يصير تقدير كلامه ما زعمه حتى يصح قوله فيصير
 الى آخره لا يقال مراده ان ذكر الترجيح فى قوله فى الموضع ان تعذر الجمع والترجيح يغنى عن
 ذكر تعذر الجمع فيه لان الترجيح انما يكون بعد تعذر الجمع لانه قول هذا هو ظاهر اما ولا فلا
 نسلم انما هو عنه هنا اذ لا يلزم من اشتراط تعذر الترجيح فى التخيير اشتراط تعذر الجمع فيه بل ولا من
 نفس تعذر الترجيح تعذر نفس الجمع اذ قد يتعذر الترجيح ولا يتعذر الجمع بل نفس امكان الجمع
 مانع من الترجيح موجب له عذر واما اننا فاسلمنا ذلك لكن هذا لا يقتضى ان يصير تقدير كلامه
 ما زعمه كما هو ظاهر يادنى تأمل بل الصواب فى الاعتراض ان يجب على السبب فى ان يصير تقدير
 كلامه ما ذكره وقوله فان تعذر لانه معنى تعذر الجمع لان معنى تعذر العمل به ما ان لا يمكن الجمع
 بينهما مطلقاً وقد جعل مقسم الما بعد من قوله وعلم المتأخر او ما عطف عليه فصارت التقدير فان تعذر
 العمل وتعارفاً فالتخيير ان تعذر الجمع وحاصل هذا فان تعذر الجمع فالتخيير ان تعذر الجمع لان
 تعذر العمل معنى تعذر الجمع كما تقرر واما ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فلا سببية
 له فى ذلك كما تبين وعلى هذا فالجواب ان معنى هذا الاعتراض على جعل قوله وان تعارفاً فى حيز
 قوله فان تعذر فيكون معطوفاً على قوله وعلم المتأخر وهو منوع بل يجوز ان يكون معطوفاً على
 جملة قوله فان تعذر الخ وحينئذ لا يكون فى حيز التعذر ولا يصير تقدير ما ذكر (فان قلت) فهلا
 جعله فى حيز التعذر حتى يستغنى عن التصريح باشتراط تعذر الجمع فانه اضطر (قلت) لعله
 ارتكب ذلك توطئة للاهتمام بالتصريح بالشروط لا ليعقل عمداً تأمل والا امر الثانى ان المراد
 التخيير فى العمل كما تقدم به الشارح فيخرج غيره كالحكم فيجوز فيه ما تقدم فى الكلام على
 قول المصنف فان نوع التعادل فى التخيير بينهما فى العمل والاخر الثالث ذكر الاسنوى فى هذا
 القسم تفصيلاً لانه المحصول وغيره حيث قال الثالث ان يعلم تعارفاً وقد ذكره فى المحصول
 فقال ان كانا معلومين وامكن التخيير بينهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير
 قال ولا يجوز ان يرجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد المعروفة ان المعلوم لا يقبل الترجيح

ولان يرجع أيضا بارجع الى الحكم ككون أسده - بالخط من لانه بقية طر ح المعلوم
بالكلمة وان كانا مظهرين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا فالخير انتهى
وظاهر كلام المصنف خلاف هذا التفصيل ولانه لا فرق بين المعلومين وغيرهما في قبول الترجيح
وهو ظاهر لان وجوه الترجيح لا تقتصر فيما ذكره كما علم سابق عن النقشواني وغيره على انه لا مانع
من الترجيح بما يرجع الى الحكم ولا يضطر طر ح المعلوم لان الطر ح يرجع الى المدلول وهو ظني
لا معلوم فلا محذور فيه فليتأمل (قوله وان جهل التاريخ وأمكن النسخ رجوع الى غيرهما) ما
ظاهره وان أمكن الجمع أو الترجيح وفيه نظر ظاهر بل المقصود ان محل الرجوع الى غيرهما ما اذا
تعذر الجمع بينهما وهو المفهوم من تعليل الشارح بقوله تعذر العمل بواحد منهما انتهى فانه مع
امكان الجمع لم يتعذر العمل بواحد منهما بل أمكن الجمع بهما جميعا وهل محله أيضا ان تعذر
الترجح فيسه نظر ولا يبعد ان محله ان تعذر الترجيح لان الرجوع الى غيرهما يتضمن اسقاطهما
جميعا والعمل باحدهما بالترجح أولى من اسقاطهما جميعا وحينئذ فيمكن رجوع قول المصنف
الا الى ان تقع راجع والترجح الى هذا أيضا نعم هذا ظاهر ان كان ذلك الغير هو البراءة الاصلية
فان كان دليلا نقليا آخر للماعن المعارضة مترجحا ٢ فالوجه العمل به ولا اعتبار الترجيح بينهما
(قوله والاختيار الناظر) لا يخفى ان التخيير في صفاته تعالى مما لا يقبل النسخ في غاية البعد
فايراجع * (تنبيه) * هل يختص الغير بقوله هنا وفيما تقدم رجوع الى غيرهما بالمعارض له - ما
جميعا اذ لو وافق أحدهما لكان ذلك من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة والمتبادر من الرجوع الى
غيرهما تساقطهما وذلك يناقض الترجيح ويدل عليه التعليل بتعذر العمل بواحد منهما اذ مع
موافقة الغير لاحدهما وترجيحه بها قد عمل به فلا يصدق تعذر العمل به أو يشمل الموافق لاحدهما
أيضا ويكون من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة ولا ينافيه التعليل المذكور بناء على ان المراد منه
تعذر العمل به وحده لكن يضاف هذا مع تقييد الرجوع الى الغير بتعذر الجمع والترجح
على ما تقدم في ذلك نظر (قوله فان كان أحدهما اعم) هلا قال او مطلقة اذ سبق ايضا ان
المطلق يحمل على المقيد اللهم الا ان يريد بالاعم ما يشمل الاعم وما يباين فيشمل المطلق (قوله
مسئلة يرجع بعلا الاسناد) أي قلة
الوسائط بين الراوي للمعتمد
وبين النبي صلى الله عليه وسلم
٢ يتأمل ويراجع ويحذر
بخطه

(وان جهل التاريخ) بين
المعارضين أي لم يعلم بينهما
تأخر ولا تقارن (وأمكن
النسخ) بينهما بان يقبل
(رجوع الى غيرهما) تعذر
العمل بواحد منهما
(والا) أي وان لم يمكن النسخ
بينهما (تخيير) الناظر بينهما
في العمل (ان تعذر الجمع)
بينهما (والترجح) كما تقدم
في المتقارنين هذا كله فيما
اذا تساويا في العموم
والخصوص (فان كان
احدهما اعم) من الآخر
مطلقا ومن وجهه (فكما
سبق) في مسئلة آخر بحث
التخصيص فائرجع * (مسئلة
يرجع بعلا الاسناد) أي قلة
الوسائط بين الراوي للمعتمد
وبين النبي صلى الله عليه وسلم

(وفقه الراوى ولغته وشجوه)

أقله احتمال الخطامع واحد
من الاربعه بالنسبة الى
واحد من مقابلاتها (وورعه
وضبطه وفطنته ولوروى)
الخبر (المرجوح باللفظ)
والراجح بواحد مما ذكر
بالمعنى (ويقظته وعدم
بدعته) بان يكون حسن
الاعتقاد (وشهرة عدالة)
لشدة الوثوق به مع واحد
من الستة بالنسبة الى
مقابلاتها (وكونه مزكى
بالاختبار) من المجتهدين
فيرجح على المزكى عنده
بالاخبار لان المعايضة اقوى
من الخبر (أو أكثر من كثر
ومعروف النسب قبل
ومشهوره) لشدة الوثوق
به والشمرة زيادة في المعرفة
والاصح لا ترجح بها
(وصرح التزكية على
الحكم بشهادته والعمل
بروايته) فيقدم خبر
من صرح بتزكيته على
خبر من حكم بشهادته
وخبر من عمل بروايته في
الجملة لان الحكم والعمل
قدينيان على الظاهر من غير
تزكية (وحفظ المروى)
فيقدم مروى الحافظ له
على مروى من لم يحفظه
لاعتناء الاول برويه (وذكر
السبب) فيقدم الخبر
المشتمل على السبب على ما لم
يشتمل عليه لاهتمام راوى الاول به

ثقة وروى الاخر جمع لا تباع أحادهم مبلغ راوى الخبر الاخر في الثقة والعدالة فهذه صورة
أخرى وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين والمسئلة
لا تباع مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة فان الغالب على الظن ان الصدوق
لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصدوق انتهى ثم لما ذكر
الصفى النوع الثانى وهو الترجيح بعلم الراوى وفضله الى أقسام كثيرة قال (تنبيه) ما علم انه قد
يقع التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذا النوع وبين التراجيح الحاصلة من النوع الاول
فلا يجب القطع مطابقا برجحان النوع الاول على الثانى بناء على ان الورع في هذا الباب أكثر
اعتبارا من العلم بدليل ان فاقده لا تقبل روايته وفاقده العلم اذا كان ورعا تقبل روايته لان
الظنون قد تختلف اذ ذلك فينبغى أن يعتمد المجتهد في ذلك غلبة ظنه لا غير انتهى فليتامل قوله
بدليل ان فاقده لا تقبل روايته الا أن يريد بالورع ما ينافى تركه القبول ثم بين النوع الثالث
وهو الترجيح بسبب الذكاء والحفظ والضبط ثم الرابع وهو الترجيح الحاصل من الاسناد ثم
الخامس وهو الترجيح الراجع الى زمان الرواية والتحمل وفصل كلالى أقسام كثيرة قال
وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذه الانواع أو من الانواع التى يأتى ذكرها فينبغى
أن يحكم المجتهد ظنه اذا تنصيص على جميعها مما يستلزم للتطويل البالغ الى الغاية اه ثم ذكر مثل
ذلك بعد ذلك أيضا (قوله وفقه الراوى) أقول لا يعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذى
يتعلق به ذلك المروى حتى اذا كان المروى متعلقا بالسبب قد قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر
الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقهيا بذلك الباب حالى التحمل والاداء والاخر
فقهيا به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الاول فليتامل (قوله ولوروى الخبر المرجوح باللفظ) قال
شيخنا الشهاب قضيته اختصاص هذا بالامور السابقة دون ما يأتى وقد يوجه انتهى

(قوله بان يكون حسن الاعتقاد) قال شيخنا الشهاب هذا يخص من عدم البدعة اه

(قوله لان الحكم والعمل قدينيان على الظاهر) قال شيخنا الشهاب هذا يفيدان معنى قوله
في الجملة أن يكون الشخص حكم بشهادته أو عمل بروايته من غير وقوف مناعلى تفصيل الامر
هل كان ذلك بعد تزكية له أم لا واذا كان من صرح بتزكيته مقدما على من هذا شأنه
فليقدم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير تزكية بالاولى بل ينبغى أن يكون من
حكم بشهادته وعمل بروايته في الجملة مقدما على هذا أيضا انتهى وهو ظاهر (قوله على
مروى من لم يحفظه) قال شيخنا الشهاب كان المراد بغير الحافظ هنا من يتخيل اللفظ ثم يتذكره
ويؤديه بعد تفكيره وتكلفه لا من أخل بحفظ بعض المتن لانه سياتى في قوله والمشتغل على زيادة
انتهى (أقول) لا حاجة الى ذلك بل المراد بغير الحافظ ما يشمل أيضا من لا يقدرد على التذكر ولا
التادية بعد التفكير والتكلف بل اذا سمع اللفظ عرف انه مرويه عن فلان ورواه عنه ثم رأيت
شيخ الاسلام مثله بقوله كأن رواه بثلثين غيره له وفي شرح المنهاج لاهم صنف ما نصه الرابعة عشر
حفظ الراوى وقد أطلقه في الكتاب وهو يحتل امرين كلاهما حق أحدهما أن يكون قد حفظ
لفظ الحديث واعتمد الاخر على المكتوب فالحافظ أولى وثانيها أن يكون أحدهما أكثر حفظا
فان روايته راجحة على من كان نسبته أكثر انتهى ويمكن حل كلامه هنا على الامر الاول

(والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يتراد في كتابه أو ينقص منه واحتمال النسيان ٢١٨ والاشتباه في الحافظ كالعدم (وظهور طريق روايته) كالسماع بالنسبة إلى الإجازة فيقدم

المسموع على لجواز وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراعاتها آخر الكتاب الثاني (وسماعه من غير حجاب) فيقدم المسموع من غير حجاب على المسموع من وراء حجاب لأن من الأول من طرق الخلل في الثاني (وكونه من أكابر الصحابة) فيقدم خبر أحدهم على خبر غيره أشد ديانتهم وقد كان على رضى الله تعالى عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف (وكونه (ذكر) فيقدم خبره الذي ذكره على خبر الأئمة لأنه أضيف منها في الجملة (خلافاً للاستاذ) أبي إسحق الأسقراني قال واضبطية جنس الذكور وانما تراعى حيث ظهرت في الآحاد وليس كذلك فإن كثيراً من النساء أضيف من كثير من الرجال (وثالثها) يرجح الذكر (في غير أحكام النساء) بخلاف أحكامهن لأنهن أضيف فيها (وكونه (حراً) فيقدم خبره على خبر العبد لأنه أشرف منصبه يحترز عما لا يحترز عنه الرقيق (وكونه (متأخر الإسلام) فيقدم خبره على خبره مقدم الإسلام اظهرت آخر خبره

أيضاً (فإن قلت) يتكرر مع قوله الآتي والتعويل على الحفظ دون الكتابة (قلت) قد يفرق بينهما بأن مدار هذا الآتي على ما هو الشأن والعادة من غير اطلاع على الحال في هذا المروي المعين بخصوصه بخلاف الأمر الأول فإنه مفروض فيما إذا علم حال المروي المعين بخصوصه وأن أحدهما رواه عن حفظ والاخر عن كتابة فليتامر (قوله والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيه أمران الأول قال الكوراني لأنه أي المعول على الحفظ عدل لا يكذب وقوله على النبي شيئاً ما قاله نسباً بآبائهم والكاتب يمكن أن يزداد فيه بخط شابهه وبهم إذا سقط ما يقال إذا كان الكتاب محفوظاً عنده بخط ضابط هو أو وثق من الحفظ وانما سقط لأن حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه إلا هو وضبطه بخط لا يمكن أن يشابهه قليل جداً انتهى (وأقول) أشار بما يقال إلى كلام الزركشي فإنه قال وفيه احتمال قال المصنف وهذا الاحتمال بعيد بل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يحتاج برواية من يعول على كتابه قال أشهب سئل مالك أيؤخذ من لا يحفظ وهو نفسه صحيح أيؤخذ عنه الأحاديث فقال لا يؤخذ عنه أخاف أن يزداد في كتبه بالليل (قلت) بل هذا الاحتمال قوي إذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بحفظ ضابط أو وثق من الحافظ وما ذكره من طرق النقص للخط يعارض بطرق النسيان والاشتباه إلى الحفظ دون الكتابة انتهى ولا يخفى على متأمل أن ما تعصب به الكوراني لا يلاقيه أما أولاً فلا فرعه أن حفظ الكتاب على الوجه المذكور قليل جداً في حيز المنع بل هو كثير جداً وأما ثانياً فذهب أن الأمر كذلك لكن كلام الزركشي في هذا الأمر القليل إذا تحقق لكونه قليلاً بقرض تسليعه مما لا مدخل له في منافاة مطلوبه فتامر والثاني أن ظاهر العبارة أن المراد من شأنه الحفظ ومن شأنه الكتابة فلوا انعكس أمرهما في بعض الأخبار فكاتبه الأول وحفظه الثاني فينبغي تقديم الثاني بالنسبة لهذا البعض وتقدم عن شرح المنهاج ما يدل على ذلك (قوله لأنه أضيف منها في الجملة) ظاهره تقديم خبر الذكر حتى على خبراتى علمت اضبطيتهما منه وفيه نظر ولا يبعد تخصيص هذا بما إذا جهل الحال أما لو علمت اضبطية تلك الأئمة فيقدم خبرها ما وعلم أن قول المصنف هنا وذكره وقوله الآتي وصاحب الواقعة معارضان في تقديم الذكر على الأئمة صاحبة الواقعة اذ بينهما عموم وخصوص من وجه فالأول خاص بتقديم الذكر على الأئمة عام في كون الأئمة صاحبة الواقعة أولاً والثاني خاص بكون المتقدم صاحب الواقعة عام في كونه ذكر أو أئمة فإن خص عموم كل منهما بما بخصوص الآخر تعارضان في الأئمة صاحبة الواقعة اذ قضية تخصيص عموم الأول بخصوص الثاني تقديمها على الذكر وقضية تخصيص عموم الثاني بخصوص الأول تقديم الذكر عليها وقضية تخصيصها الآخر بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بمقتضاه دون خبر ابن عباس أن المعتد عندهم تقديم خبر الأئمة إذا كانت صاحبة الواقعة على الذكر فليتامر (قوله قال واضبطية جنس الذكور الخ) قال شيخنا الشهاب إن كان مراده أن الاضبطية ثابتة لجنس الذكور وانها لا تراعى إلا إذا ظهرت في الآحاد أي علمت بان اتصف بها راو ومثلاً وان السبب في عدم اعتبارها إلا كذلك وجود الاضبطية في كثير من النساء فهو معنى صحيح ولكن قوله وليس كذلك لا يلائم هذا المعنى انتهى (وأقول) كان مراد الاستاذ بالظهور في الآحاد الوجود في جميع الآحاد فلا ينافيه قوله وليس كذلك ويحتمل أنه أراد به الوجود في غالب الآحاد ويمنع أنه كذلك أكثر تخلفه

(وقيل بتقديمه) عكس ما قبله لأن متقدم الإسلام لاصالته فيه أشد تحريزاً من متأخريه وابن الحاجب حرم في هذا في الترجيح بحسب الراوى ثم عاقبه في الترجيح بحسب الخارج ملاحظاً للجهتين لأنه تنافض في كلامه كما قيل (وكونه

(محمداً بعد التكليف) لأنه أضبط من المحتمل قبل التكليف (وغير مداس) لأن الوجود به أقوى من الوجود بالمعنى
المقبول وقد تقدم بيانه في الكتاب الثاني (وغير ذي اسمين) لأن صاحبهما ٢١٩ يتطرق اليه الخلل بأن يشاركه ضعفه

في أحدهما (ومباشراً
لمرويه) (ومصاحب الواقعة
المرويه) فإن كلامهما أعرف
بالحال من غيره مثال الأول
حديث الترمذي عن أبي
رافع أنه صلى الله عليه وسلم
تزوج ميمونة حلالاً وبنيها
حلالاً قال وكنت الرسول
بينهما مع حديث الصحيحين
عن ابن عباس أنه صلى الله
عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
محرم وفي رواية للبخاري
عنه تزوج ميمونة وهو محرم
وبنيها وهو حلال وماتت
بسر في ومثال الثاني
حديث أبي داود عن ميمونة
تزوجني رسول الله صلى الله
عليه وسلم ونحن حلالان
بسر في ورواه مسلم عنها أنه
صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال مع خبر ابن
عباس المذکور وروى
أبو داود عن سعيد بن
المسيب قال وهم ابن عباس
في تزوج ميمونة وهو محرم
(ورأوا باللفظ) لسلامة
المروى باللفظ عن طريق
الخلل في المروى بالمعنى
(و) كون الخبر (لم ينكره
راوى الأصل) كذا في
المنهاج كالحصول وهو من
إضافة الأعم إلى الأخص
كسجد الجامع وهي نادرة
لا يقبلها ذهن اليأس ولو

في الآحاد كثرة تنافي الغلبة (قوله) وكونه متأخراً (الاسلام) أقول في الدوافع في سياق النقل
عن المصنف بحيث يحتمل أن يـ= ون من كلام المصنف مانصه قالوا وقال بعض أصحاب أبي
حنيفة لا يقدم بالآخر لأن المتقدم أيضاً عاش حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فساوى
التأخر في الصحة وزاد عليه بالتقدم قالوا ورد عليهم أصحابنا هذا بأن سماع المتأخر متحقق
التأخر وإنما يؤخذ بالحدث فالأحدث (قلت) وبما ذكره وأجيبوا به بتبيين لك أن صورة المسئلة
أن يعلم أن سماع المتأخر وقع بعد اسلامه والأفلاقيقدم انتهى (فان قلت) هذا يخالف تعميل
الشارح بقوله لظهور وتأخر خبره فإنه يدل على عدم العلم بأن السماع بعد الاسلام (قلت) ممنوع
لأنه لا ينافي أن يشترط العلم المذكور إلا أن العلم المذكور لا يستلزم تأخر خبره فإنه قد يسمع بعد
الاسلام خبراً موجوداً مع وجود الخبر الآخر أو قبله إلا أنه خلاف الظاهر فالشارح ادعى أن
الظاهر تأخر خبر المتأخر وهذا لا ينافي اشتراط كون السماع بعد الاسلام فالخلاف أن السماع
الذي تحققت واقوعه بعد الاسلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر المروى لادلالة قطعية فتأمل
وكنهم احترازوا بأشترط العلم بوقوع السماع بعد الاسلام عما لو تحتمل قبل الاسلام ثم روى
بعد لكن لو كان تحمله قبل الاسلام متأخراً عن رواية الآخر فقه نظر وقد يقال يعارض
هذا التأخر كون التحمل حال الكفر الذي هو مظنة الخلل وفي شرح المنهاج للمصنف وسادسها
إذا حصل اسلام راو بين وعلم أن أحدهما تحتمل الحديث بعد اسلامه فبرجح خبره على الخبر الذي
لا يعلم هل تحمله الآخر قبل الاسلام أو بعده لأنه أظهر تأخر انتهى فليتم (قوله) ملاحظاً
للجهتين (الخ) أقول به - هذا يدفع التناقض لكن يبقى بيان أن أى الجهتين أرجح ولا بد منه فإنه
المقصود ويمكن أن يجاب بأن ذلك من باب تعارض بعض هذه المبرجات مع بعض وقد سبق
كلام الصنف عليه لا مع مقابله الذي الكلام فيه وفيه نظر (قوله) لأن صاحبهما يتطرق اليه
الخلل (الخ) أقول عبارة الاستوى وسبب مرجوحيته أن صاحب الاسمين يكفر اشتباهه بغيره
من ليس يعدل بأن يكون هذا غير عدل يسمى بأحد اسميه فإذا روى عنه راو ظن سامعه أنه
يروى عن العدل فإذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس انتهى وفيما اشعار بأن الكلام إذا لم
يتحقق أن المروى عنه هو صاحب الاسمين العدل أما إذا تحقق أنه هو بحيث زال الاشتباه
والاحتمال رأساً فلا يكون خبره مرجوحاً إذا لمعنى لذلك حينئذ للقطع باتقاء المذهور وانقطاع
الاحتمال وهو متجه جداً وبأن صاحب الاسم الواحد لا ينقطع عنه احتمال اللبس بل يقل خلاف
ظاهر عبارة الشارح وقوله بأن يشاركه ضعف أى باحتمال أن يشاركه فلا يشترط تحقق المشاركة
بل احتمال وجوده كاف فإن تيقن اتقاؤه فالوجه حينئذ أنه لا يقدم خبر غير ذي الاسمين
فليتم (قوله) ورأوا باللفظ (أقول) قد يتوهم اشكاله مع قوله السابق ولوروى المرجوح
باللفظ ولا اشكال لأن هذا مفروض في مجرد تعارض رواية اللفظ ورواية المعنى دون أمر آخر
فقد تقدم رواية اللفظ وذلك مفروض فيما إذا تعارض فقه الراوى أو غيره مما ذكر مع مقابله
فقد تقدم فقه الراوى أو غيره مما ذكر مع مقابله وان كانت الرواية مع ذلك بالمعنى على مقابله وان كانت
الرواية مع اللفظ وطريق ذلك أن هذا مخصوص بذلك لأنهم من قبيل العام والخاص (قوله)
وكون الخبر لم ينكره راوى الأصل (فان قلت) لم قدر لفظ الكون هنا دون ما قبله قلت لا دفع توهم أن

زاد في راوى أو حذفه كان أصوب كما قاله في شرح المنهاج والمعنى أن الخبر الذى لم ينكره راوى الأصل راويه وهو شيخه
مقدم على ما ينكره شيخ راويه بأن قال مارويه لأن الظن المائل من الأول أقوى (وكونه في الصحيحين) لأنه أقوى من الصحيحين

في غيرهما وان كان على شرطهما المتأني الامتثال لهما بالقبول (والقول فالفعل فالتقرير) فيقدم الخبر الناقل لقول النبي صلى الله عليه وسلم على الناقل لقوله والناقل لقوله ٢٢٠ على الناقل لتقريره لان القول أقوى في الدلالة على التبرير من الفعل وهو

أقوى من التقرير (والفصح) على غيره لتطرق الخلل الى غيره باحتمال أن يكون مرويا بالمعنى (لا زائد الفصاحة) فلا يقدم على الفصح (على الاصح) وقبل يقدم عليه لانه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الفصح فيكون مرويا بالمعنى فيطرق اليه الخلل وردبانه لا بعد في نطقه بغير الفصح لاسيما اذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم (والمشغل على زيادة) فيقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم لخبر التكبير في العيد سبع مائة خبر التكبير فيه أربعة رواه ما أبو داود وأخذ بالثاني الخفيفة تقديم الاقل والاولى منه للاقتراح (والوارد باغلة قرينش) لان الوارد بغير اغتهم يحتمل أن يكون مرويا بالمعنى فيطرق اليه الخلل (والمدني) على المتكى لتأخره عنه والمدني ما ورد بعد الهجرة والمكي قبلها (والشعر بعلموشان الرسول صلى الله عليه وسلم) لتأخره عماله بشعر بذلك (والمدني كورفيه الحكم مع العلة) على ما فيه الحكم

قوله ولم يتكره قبيد في قوله ورواها الخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال صرح الشارح هنا بلفظ كون الخبر دون المذكورات قبله أعني غير المدلس وما عطف عليه كانه والله لرجوع الجميع لسان الراوي فان قلت يرد أن الذي قبل غير المدلس صرح بذلك في بعض وأسقطه من بعض مع رجوع ذلك لسان الراوي أيضا قلت اذا تأملت ذلك وجدته انما صرح المصنف بذلك في بعض أسقطه من بعض مع فصل انتهى (قوله لان القول أقوى) أي لاحتمال الفعل الاختصاص به صلى الله عليه وسلم كذا وجه به شيخ الاسلام كغيره وقد يؤخذ منه انه ليس كل قول أقوى بل الذي اتفق عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم أن الاحرام في العمرة من الجعرة أنه أفضل منه من التسعيم تقديم الفعل عليه الصلاة والسلام على أمره لعائشة لان أمره وان كان قولا الا انه يحتمل الخصوصية لعائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونه كما قالوا لاحتمال انه انما أمرها بذلك لضييق الوقت لا لانه افضل وقد حل الفقهاء أمره لهما على ذلك كما تقر في القرع فليتامل (قوله والمدني ما ورد بعد الهجرة) ان أريد بعد الشروع في الهجرة شمل ما ورد بعد شروجه من مكة وقبل دخوله المدينة وهو ظاهر تأخره عما ورد بمكة (قوله والمشعر بعلموشان الرسول صلى الله عليه وسلم) أي على ما ليس كذلك قال الامام فخر الدين وما ليس كذلك ينقسم الى قسمين أحدهما ما يعلم من حاله انه ورد في حال الضعف وثانيهما ما لا يعلم ذلك من حاله أيضا فتقدم ما علم انه ورد في حال القوة على الاول مسلم وعلى الثاني ممنوع ورده الصفي الهندي فقال وهو مندفع لان ما يحتمل الرابع راجح على ما لا يحتمله وما يقطع برجحانه راجح على ما يحتمله ومن هذا يعرف ان الثاني من القسمين راجح على الاول منهما انتهى ولا يخفى ان تعليل الشارح بقوله لتأخره عالم يشعر بذلك لا يظهر في القسم الثاني ان قدمنا عليه أيضا فليتامل (قوله والمدني كورفيه الحكم مع العلة) أقول قد يستشكل هذا مع قوله الاتي وانتهى على الامر لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان خص عموم كل بخصوص الاخر تعارض في الامر وانتهى اذا كان الامر مع العلة كافي المثال أعني قول الشارح مثاله حديث البخاري من يدل دينه فاقتلوه الخ وقد يجاب بان كلام المصنف في كل واحد من المذكورات بالنظر لجرد مقابله من حيث انه مقابله وما ذكر من باب تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه وقد تقدم كلام الصفي الهندي عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في هذا المثال سياتي تقديم انتهى على الامر فيحمل ذلك على الامر الذي ليس معه ذكر العلة ثم انظر لو تعارضت هذه المرححات كيف يكون الحال لم أر من تعرض لذلك انتهى (أقول) ويحتمل أن يحمل ما ياتي على النهي الصريح وما في المثال اخبار عن النهي وهو بعيد وقوله ولم أر من تعرض لذلك قد علمت ان الصفي الهندي تعرض له (قوله فحملنا النساء في الحرييات) أقول لا يقال هذا جمع بينهما بحمل كل منهما على غير ما حمل عليه الاخر فقبضه العمل بهما والكلام في الترجيح الذي هو اعمال أحدهما والغناء الاخر لاننا نقول هذا ممنوع وذلك لان بين الخبرين عموم وجه ولو خصصنا عموم كل منهما بخصوص الاخر تعارض في المرتدة فربحنا الاول حيث حكمنا بقتل المرتدة التي دل الثاني على منع قتلها ولزم من هذا الترجيح قصر الثاني على الحرييات فقد أشار بحمل الثاني على الحرييات الى تقديم الاول عليه في المرتدات التي تعارض فيها والحاصل ان التعارض بينهما ليس الا في المرتدات وقد اغنيا

الثاني
فقط لان الاول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني مثاله حديث البخاري من يدل دينه فاقتلوه مع حديث الثاني
الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهي عن قتل النساء والصبيان في الحكم في الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني

منها النساء فبها على الحريات (والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم) فبقدم على عكسه لانه ادل على ارتباط الحكم بالعله من نفسه قاله الامام في المحصول (وعكس النقشواني) ذلك معترض على الامام ٢٢١ فاثلا ان الحكم اذا تقدم تطلب نفس

الثاني بالنسبة اليها فقد علمنا أحدهما وأغنيانا الآخر بالنسبة لما تعارض فيه وذلك هو حقيقة الترجيح (قوله فاثلا ان الحكم اذا تقدم الخ) أقول أقائل أن يقول ان كان الوصف ظاهر المناسبة ركنت النفس تقدم أو تأخر والا لم تر كمن تقدم أو تأخر اذا فرق بين اذا تقدم فاعملوا واغسلوا اذا قدم فليتامل (قوله على ذي السبب الا في السبب) أقول حاصله ان العام ذا السبب يعمل بحكمه في ذي السبب ويعمل بالعام المطلق فيما عداه وقد ذكرنا تقديم المطلق على العام وعبارة الصفي الهندي والمطلق أولى من العام انتهى فيجتمل ان المراد انه يعمل بحكم المطلق في صورة لان المطلق يكفي فيه صورة ما ويحكم بالعام فيما عداها على قياس ما هنا الا ان الصورة هنا معينة وهي صورة ذي السبب وهناك غير معينة فابرا جيع ولا يخفى ظهور الفرق بين هذه المسئلة وما تقدم في قوله وذكر السبب لان صورة ذلك ان الراوي ذكر السبب وصورة هذا ان الخبر ورد على سبب خلا فالما قد يتوهم قبل التامل (قوله لا فادته للتعليل) أقول لا يخفى انه قد لا يصلح للتعليل نحو من نعل كذا فلا اثم عليه فاعمل الكلام حيث صلح له فليتامل (قوله وهي) أي النكرة المنفية على الباقي أي من صيغ العموم قال الكوراني مما يدل بالقرينة كالجمع الحلي والمضاف لا بد من هذا القيد للاتفاق على ان لفظ كل يقدم عليها انتهى (وأقول) هذا التقييد الذي قاله ماخوذ من تعليل الشارح المحقق بقوله وهو أي الباقي انما يدل عليه أي العموم بالقرينة اتفاقا (فان) قلت ما ذكره من ان الباقي انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا فبنا فيه ما قرره العضدان الصيغ المخصوصة حقيقة في العموم عند الأكثر وقيل في الخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف ومشى عليه الشارح والمصنف في مجت العام من ان الحكم في العام على كل فرد مطابقة وان تلك الصيغ موضوعة للعموم دون الخصوص وقيل للخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف (قلت) لان المنة افاة أماعلى انها مشتركة أو حقيقة في الخصوص فلا اشكال في احتياجها في الدلالة على العموم الى القرينة لان دلالة المشتركة على المراد من أحد معنييه أو معانيه ودلالة اللفظ على معناه المجازي مشروط بالقرينة كما تقرر في محله وكذا على الوقف كما هو ظاهر وأماعلى انها حقيقة في العموم دون الخصوص فلا أن اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي بل قد لا يتبادر منه الا المعنى المجازي ولا شبهة في احتياجه حينئذ في ارادة معناه الحقيقي الى القرينة وهذه الصيغ كذلك فقد اشتهر وكثر استعمالها في النحوص حتى قيل انها حقيقة فيه أو مشتركة بينهما بل كلام أهل المعاني وأهل النحو والوضع قاطع بان استعمال نحو اسم الجنس المعروف بأل والموصول والمضاف لمعرفة في المعهود حقيقة كما هو معلوم للواقف على كلامهم وبذلك يندفع ما أطنب به ههنا شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب نعم ينافي ذلك في المعرف باللام أو الاضافة الى معرفة من مفرد أو جمع ما تقدم فيه من جملة على العموم ما لم يتحقق عهد اذ قضية ذلك انصرافه عند الاطلاق للعموم وهذا ينافي الاحتياج الى القرينة الا أن يمنع المناقاة بانه اذا لم يتحقق عهد للعموم بشرط القرينة فان تحقق عارضها او صرفه الى المعهود ولا يخفى انه تكلف ويحتمل ان ما ذكره الشارح من الاتفاق المذهب كورطريقة مبنية على ان الصيغ مشتركة أو حقيقة في الخصوص (فان قلت) قوله اذ تدل عليه بالوضع وهو انما يدل عليه بالقرينة يدل على انه لا يدل

السامع العلة فاذا سمعها ركنت اليها ولم تطلب غيرها والوصف اذا تقدم تطلب النفس الحكم فاذا سمعته قد تكفي في علمه بالوصف المتقدم اذا كان شديدا المناسبة كما في والسارق والسارقة الآية وقد لا تكفي به بل تطلب علة غيره كما في اذ قسم الى الصلاة فاعملوا الآية فيقال تعظيما للمعجب (وما فيه تهديد أو تاكيد) على الخالي عن ذلك مثال الثاني حديث أبي داود وصححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين أي امرأ فكيفت نفسا بغير إذن وإيم فكاحها باطل فكاحها باطل باطل فكاحها باطل مع حديث مسلم الأيم أحق بنفسها من وليها (وما كان عموم مطلقا على) العموم (ذي السبب الا في السبب) لان الثاني باحتمال ارادة قصره على السبب كما قيل بذلك دون المطلق في القوي الا في صورة السبب فهو فيها أقوى لانها قطعية الدخول عند الأكثر كما تقدم (والعلاء الشرطي) كن وما الشرطي (على النكرة المنفية على الاصح) لا فادته للتعليل دونها وقيل العكس لبعده التخصيص فيها بقوة عمومها

دونه (وهي) تقدم (على الباقي) من صيغ العموم كالعرف باللام أو بالضافة لانها أقوى منه في العموم اذ تدل عليه بالوضع في الاصح كما تقدم وهو انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا (والجمع المعروف) باللام أو الاضافة (على ما ومن) غير الشرطتين

كلاهما ميتين لأنه أقوى منهما في العموم لا ممتناع أن يخص إلى الواحد دونهما على الراجح في كل كما تقدم (والكل) أي
الجمع المعروف وما ومن (على الجنس المعروف) ٢٢٢ باللام أو الإضافة (لاحتمال العهد) فيه بخلاف ما ومن فلا يحتمل أنه

والجمع المعروف فيبعد
احتماله (قالوا ولم يخص)
على ما خص الضعف الثاني
بالتخالف في حجته بخلاف
الأول قال المصنف كالهندي
(وعندي عكسه) لأن
ما خص من العام الغالب
والغالب أولى من غيره
(والأقل تخصيصاً) على
الأكثر تخصيصاً لأن الضعف
في الأقل دونه في الأكثر
(والاقتضاء على الإشارة
والإيحاء) لأن المدلول عليه
بالأول مقصود يتوقف عليه
الصدق أو الصحة وبالتالي
مقصود لا يتوقف عليه
ذلك وبالتالي غير مقصود كما
علم ذلك في محله فيكون الأول
أقوى (ويرجح) أي الإشارة
والإيحاء (على المفهومين)
أي الموافقة والتخالف لأن
دلالة الأولى في محل النطق
بالتخالف المفهومين (والموافقة
على التخالف) لضعف الثاني
بالتخالف في حجته بخلاف
الأول (وقيل عكسه) لأن
التخالف تقديم تأسيساً بالتخالف
الموافقة (والناقل عن
الأصل) أي البراءة الأصلية
على المقرر (عند الجمهور)
لأن الأول فيه زيادة على
الأصل بخلاف الثاني وقيل
عكسه بأن يقدّر تأخر المقرر
للاصل لتقديم تأسيساً كما أفاده

بالوضع وذلك ينافي كونه للعموم حقيقة (قلت) مراده أنه يتبدل بمجرد الوضع وهو ما يدل بالقريظة
مع الوضع ويحتمل بناءً على أن الباقي مجاز في العموم فلا إشكال (قوله) لأن المخالفة تقديم
تأسيساً بالتخالف الموافقة) أقول فيه نظري كل منهما يفيد التأسيس غاية الأمر أن ما تقدمه
المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تقدمه الموافقة موافق له ثم رأيت السكوت راني قال والحق أن
هذا كلام فاسد لأن كلا المفهومين من قبيل التأسيس انتهى ويمكن أن يجاب بأن المراد أن
الموافقة تقديم تأسيساً كبداء باعتبار النوع فإن نوع المنطوق والمفهوم فيها واحد فالنوع الذي أفاده
المفهوم هو ما أفاده المنطوق كنوع الالتفاف في أن الذين يأتون أموال اليتامى ظلماً بالتخالف
المخالفة فإن نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة في الساعة فإنه غير نوع عدم
الوجوب في المعسوفة في خبر في الساعة الزكاة وأظن هذا مرادهم وبه يدفع الإشكال والله
أعلم (قوله) والمثبت على الثاني) أقول تميز هذا عما قبله ظاهر لأن حاصل ذلك أن حكم أحد
الخبرين موافق للأصل وحكم الآخر مخالف له وحاصل هذا أن أحد الخبرين نسب صدور
شيء كالصلاة في السكعة إلى الشارع مثلاً والآخر نفى صدوره عنه والتميز بين هذين الحاصلين
في غاية الظهور لأن الحاصل الثاني صادق إذا كان الإثبات مقراً للأصل والنفي ناقلاً عنه
فيخص الحاصل الأول بهذا ثم رأيت شيخ الإسلام ذكر ما يوافق هذا (قوله) والامر على الإباحة
قد يقال يعني عن هذا عن قوله الثاني والخطر على الإباحة وقوله والندب على المباح قوله السابق
والناقل عن الأصل إذ في كل من الوجوب والخطر والندب نقل عن الأصل بالتخالف الإباحة
المقابلة لهذه الثلاثة فانه على وفق الأصل ويمكن أن يجاب بأن أفراد هذه الصور مع اندراجها
فيما ذكر لا تميزاً بخصوصيات كالتخالف فيها من القائلين بتقديم الناقل عن الأصل لمدارك
خاصة (قوله) للاحتياط بالطلب) أي لأن ذلك الفعل أن كان واجباً في تركه ضرر وإن كان
مباحاً فلا ضرر في تركه (قوله) والخبر على الأمر والنهي) أقول ظاهره أن الخبر وإن كان أمراً في
المعنى يقدم على النهي وعلمية فعل فاسق من تقديم النهي على الأمر في غير الخبر (قوله) لأن
الطلب به) أي بالخبر وهو الصيغة الخبرية لتحقيق وقوعه أي وقوع الطلب أقوى منهما وذلك
لأن الخبرية تقتضي ثبوت مدلوله في الواقع ويكون هو حكاية عنه (فان قلت) هذا في خبر لم يرد به
الإنشاء أما ما أريد به ذلك كما هي فلا (قلت) أما أن لا يجوز أن يكون الكلام على التشبيه أي كان
تحقق وقوعه حيث عبر عنه بصيغة الخبر أو بصيغة الخبر الإعمال هو بمنزلة التحقق الثابت
أو مما جعل بمنزلة أشد قربه من الوقوع حتى كأنه وقع وأما ما يفتي بجواز أن يكون الخبر
الطالبة باقية على الخبرية مستلزمة للإنشاء (فان قلت) يلزم من بقاءها على الخبرية التخالف (قلت)
أنما يلزم إذا أخذت على ظاهرها أما إذا حملت على ما هو معنى الطاب فلا مثلاً والوالدات يرضعن
أولادهن الآية أن بقي على خبرية وحمل على ظاهره لم يلزم التخالف وإن بقي عليها وجعل بمعنى
يطلب منهن الأرضاع فلا وكذا لا يحسنه إلا المظهر وإن بقي على خبرية وحمل على الظاهر لم
يلزم التخالف وإن جعل معناه لا يباح منه شرعاً إلا المظهرين أولاً يستجيب شرعاً له إلا المظهرين
فلا فتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله وقوعه أي الخبر بمعنى الخبر به كما أن ضميره
عائد إليه لكن بالنظر إلى صيغته وإلفظه ثم انظر ما معنى تحقق الوقوع مع كون الخبر مستملاً

الناقل فيكون فاسخاً له مثال ذلك حديث من ذكره فليتوضأ صححه الترمذي وغيره مع حديث الترمذي وغيره
أنه صلى الله عليه وسلم سأله رجل من مس ذكره عليه وضوء قال لا إنما هو بضعة منك (والمثبت على الثاني) لا شتماله على زيادة علم وقيل

عكسه لا اعتضاد الثاني بالاصل (وثالثها سواء) اتساوى مرجعيهما (ورابعها) ترجيح الميثب (الافى الطلاق والعشاق) فبرجح الثاني
اهـ اعلى الميثب اهـ لان الاصل عدمهما وحي ابن الحاجب مع هذا عكسه أى برجح ٢٢٣ الميثب لهما على الثاني لهما (والنهي

على الامر) لان الاول لدفع
المفسدة والثاني جلب المصلحة
والاعتناء بدفع المفسدة أشد
(والامر على الاباحة)
للاحتياط بالطلب (والخير)
المتضمن للتكليف (على الامر
والنهي) لان الطلب به
لتحقق وقوعه أقوى منهما
(وخير الحظر على) خبر
(الاباحة) للاحتياط وقيل
عكسه لا اعتضاد الاباحة
بالاصل من نفي الخرج
(وثالثها سواء) اتساوى
مرجعيهما (والوجوب
والكراهية على الندب)
للاحتياط في القول ولدفع
اللوم في الثاني (والندب على
المباح على الاصح) للاحتياط
بالطلب وقيل عكسه لموافقة
المباح للاصل من عدم
الطلب وليس في هذا صرح
قوله قبله والامر على الاباحة
تكرار لان المراد بالامر
فيه الايجاب لا الطلب وهما
خلاف في حقيقة تقديم
في مسألة جاز الترتيب (ونافي
الحد) على الموجب له الثاني
الاول من اليسر وعدم الحرمة
الموافق لقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يجعل عليكم
الدين من حرج (خلافا للوم)
وهم المتكلمون في ترجيحهم
الموجب لفادته التأسيس
بخلاف الثاني (والعقول

في الانشاء انتهى وقد علم جواب قوله ثم انظر الخ وأما جعل ضمير وقوعه للخبر بمعنى الخبر به فلا
يظهر عليه التعامل بقوله لتحقيق وقوعه الا ان أريد بالخبر به هو الطلب فتأمل (قوله والحظر
على الاباحة) وأقول وكذا على الكراهية كما صرح به الاسنوى فانه قال الثاني الخبر الدال
على التحريم واجب على الخبر الدال على الاباحة ثم قال والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والتارك
ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن
الحاجب انتهى (قوله وثالثها سواء) قال شيخ الاسلام لم يذكروا نظيره في تعارض الامر فيما امر
والندب فيما نهي مع الاباحة والقياس بحجية فيما هو محتمل خلافه انتهى (أقول) ولا ذكره وانظير
الثاني في تعارض الامر فيما امر والقياس بحجية فيه ويحتمل خلافه ويفرق بان الامر موافق
للاباحة في عدم المنع من الفعل بخلاف النهي (قوله ولدفع اللوم في الثاني) قال شيخنا الشهاب
هذا صريح في أن اللوم يثبت في المكروه وفيه نظر انتهى (وأقول) لا موقع للنظر فانه يلام قطعا
على المكروه غاية الامر ان اللوم عليه لا يصل الى المعاقبة واللوم لا يخص في المعاقبة بل هو أعم
منها (قوله وليس في هذا مع قوله قبله والامر على الاباحة الخ) قال شيخ الاسلام لكن لا يحق
ان تقديم الايجاب على الاباحة معلوم من قوله والوجوب الى قوله على المباح ففي ذلك تكرار من
هذا الوجه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب بان علمه من ذلك بطريق اللزوم لان تقديمه على الندب
المقدم على الاباحة يوجب تقديمه على الاباحة لان المقدم على المقدم مقدم ولا نسلم ان التصريح
باللزوم من التكرار التيسير بل فيه تنبيه اذ قد يغفل عن ان المقدم على المقدم على شئ مقدم على
ذلك الشئ (قوله ونافي الحد) المستثنى من تقديم الميثب ووجهه بامور منها ان الحد
يدرب بالشبهة كما صرح بذلك في المنهاج والتعارض شبهة ومنها ما ذكره الشارح بقوله لما في الاول
من اليسر الخ واعترضه شيخنا الشهاب بان هذا موجود في الحظر والاباحة وقد يجاب بانه
لوحظ مع هذا التوجيه نظر الشارع الى درء الحدود وفيه نظر وبان من لازم الحد العسر لانه
عقوبة ولا بد بخلاف الحظر لانه ليس من لازمه العسر اذ قد يسهل الترتيب بلا مشقة خصوصا ان
وافق الترتيب غرض النفس كما يتفق في بعض المنهيات (قوله لفادته التأسيس الخ) أى لان
الوجوب غير مستفاد من البراءة الاصلية بخلاف النفي فانه مستفاد منها ويوجب بان النفي
الشرعي غير مستفاد منها (قوله والمعقول معناه الخ) أقول قد يستشكل تصوير ذلك اذ
لا يتصور التعارض الا عند اتحاد المتعلق اذ مع اختلافا لا تعارض كما هو ظاهر فاذا عقل
المعنى من أحد الخبرين صاوم معقولا مطلقا فلا يتصور أن يكون معقولا في أحدهما غير معقول
في الآخر وقد يجاب بانه يتصور ذلك بنحو ان يقال لا يلزم زيدا في حالة كذا الا كذا ويذكر
أمر معقول المعنى ولا يلزم زيدا في حالة كذا يعني الحالة المذكورة الا كذا ويذكر شئ آخر
غير معقول المعنى فليتأمل (قوله والوضعي على التكليفي) أقول قد يستشكل تصوير ذلك فان
التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعيا والاخر تكليفي
وقد يتصور بنحو أن يدل أحد الخبرين مثلاً على كون شئ شرطاً لكذا مثلاً والخبر الآخر على
النهي عن فعله في كل حالة (قوله والموافق دليل آخر) أقول من الدلائل الاخر القياس وعبرة
الصفي الهندي أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس

معناه) على ما لم يعقل معناه لان الاول ادعى الى الانقياد وأقرب بالقياس عليه (والوضعي على التكليفي في الاصح) لان الاول
لا يتوقف على الفهم والتكهن من الفعل بخلاف الثاني وقيل عكسه لترتيب الثواب على التكليفي دون الوضعي (والموافق دليل آخر)

وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في القرائض ٢٢٥ ونحوهما) في نحو معاذ وزيد كعلي

في القضاء فلا يرجح الموافق
لاحد الشيخين لان المخالف
لهما مائة النص فيما ذكر
وهو حديث أفرضكم زيد
وأعلمكم بالحلال والحرام
معاذ واقضاكم علي (قال
الشافعي) رضي الله تعالى
عنه (و) يرجح (موافق زيد
في القرائض فمعاذ) فيها
(فعلي) فيها (ومعاذ في
أحكام غير القرائض
فعلي) في تلك الأحكام
يعني ان الخبرين المتعارضين
في مسألة في القرائض
يرجح منهما ما وافق لزيد
فان لم يكن له فيها قول
فالموافق لمعاذ فان لم يكن له
فهيما قول فالموافق لعلي
والمتعارضين في مسألة في غير
القرائض يرجح منهما
الموافق لمعاذ فان لم يكن له
فهيما قول فالموافق لعلي
وذكر الموافق للثلاثة علي
هذا الترتيب لترتيبهم كذلك
المأخوذ من الحديث
السابق فقوله الصادق فيه
أفرضكم زيد علي عومه
وقوله وأعلمكم بالحلال
والحرام معاذ يعني في غير
القرائض وكذلك قوله
واقضاكم علي يعني في غير
القرائض واللفظ في معاذ
أصرح منه في علي فقدم
عليه في القرائض وغيرها
(والاجماع على النص) لانه

(قوله وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام) أقول فيه امران * الاول انه يوجب صفة
القول الاول الذي صححه المصنف مع فرض المسئلة لانه فرض المسئلة في ان احدا الخبرين
وافقه صحابي والاخر لم يوافقه صحابي بدليل قول الشارح على ما لم يوافق واحدا مما ذكر
ومقتضى هذا القول المذكور هنا ان الاول الصحيح تقديم موافق الصحابي وان كان أحد
الشيخين وقد خالفه معاذ الى آخره مع انه اذا خالفه معاذ كان أعني معاذ موافقا للقول الاخر
فيكون كل خبر ووافقه صحابي وذلك خلاف فرض المسئلة * وثانيهما انه لا افصاح فيه بانه اذا
خالف أحد الشيخين معاذ الخ يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ والظاهر ان المراد الثاني
وهو المفهوم من قوله لان المخالف لهما مائة النص لظهور ان المميز أرجح والموافق لما يأتي عن
الشافعي (قوله قال الشافعي الخ) * أقول فيه امران الاول ان قضية هذا المنقول عن
الشافعي واطلاقه تقديم كل من زيد معاذ فعلي في القرائض على غيره وان تعدد او كان الشيخين
بل او كان بقية الصحابة وتقديم معاذ فعلي في غير القرائض على غيرهما وان تعدد وكان الشيخين
أو بقية الصحابة وقبضه وقفة اذا كان الغير في الشقين بقية الصحابة أو نحوها * والثاني ان شيخ
الاسلام صور ذلك بما اذا وافق كل من الدليلين صحابيا أو قدم النص أحد الصحابين فيما فيه
الموافقة من أبواب الفقه قال فهذا غير المسئلة السابقة (قوله والاجماع على النص) فيه امران
* الاول انه شامل للاجماع المذكور وهو مشكل لانه يجوز مخالفته لدليل فكيف لا يقدم
النص عليه فالمنجبه استثنائه وجواز مخالفته الى العمل بالنص والثاني انه شامل أيضا لما اذا علم
دليل المجموعين بعينه وأنه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر مخالف له يقدم عليه وهو أيضا
مشكل اللهم الا ان ياتزم تقديم النص في هذه الصورة ويقدر حرق الاجماع بغيرها أو ياتزم
امتناع وقوع مثلها عادة لاستلزامه خطأ الاجماع وقد دل الشرح على انه (قوله واجماع
الصحابة على اجماع غيرهم) فيه كلامان * أحدهما الشيخ الاسلام قال مانعه أي وكذا اجماع
التابعين على من دونهم * وكذا قال الصفي الهندي تبعا لابن الحاجب * هذا انما يصور
في الاجماع الظنيين لافي القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين (قلت) ولا في القطعي والظني اذ
القطعي مقدم على الظني مطلقا وظاهرا وجود الظنيين انما يصور عند عقلة المجموعين ثانيا
عن الاجماع الاول والالم يجوز لهم ان يجتمعوا على خلافه لما فيه من خرق الاجماع ويحتمل
جواز بلا عقلة اذا اطلعوا على دليل أقوى من دليل الاولين ويكون هذا مقيدا لقولهم
لا يجوز خرق الاجماع انتهى (وأقول) اما قوله أي وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا
فقد يقال ان أخذ بعومه اشكل اذ لا حاجة حينئذ بقول المصنف والاجماع المنقرض عصره
اذ من لازمه تقدم أهله على أهل الاجماع الذي لم يقرض عصره والتقدم كاف في الترجيح لشرف
المتقدم كما أفاده تعليل الشارح وان اشتهر كافي انقرض عصرهما بقضية هذا الكلام ويجاب
اما ولا فبأنه لم يرد ان هذه الزيادة داخله في كلام المصنف بل انه موافقة له في الحكم واما ثانيا
فعند تراخي الاعصار قد يكون أهل عصر متأخر أفضل وأشرف من أهل عصر متقدم عليه
فيحتاج حينئذ الى الترجيح بالانقرض واما قوله قال الصفي الهندي تبعا لابن الحاجب هذا
انما يصور في الاجماع الظنيين لافي القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين فستسمع ما يهاق به عند

الكلام على الكلام الثاني وما قوله عند غفلة المجوعين ثانياً عن الاجتماع الاول فاقول هو غير
موجه وذلك لانه يتبين لنا تقدم الاجتماع عدم انعقاد الاجتماع الثاني لا تنافي مخالفته الاجتماع
فليس هناك اجتماع منتهى حتى يحصل التعارض بينهما وبين الاول (ثم أقول) يمكن ان يصور ذلك
بما اذا كان كل من الاجتماعين سكوتياً لان السكوتى يجوز مخالفته لدليل كما تقدم وبما اذا اول
المجموعون ثانياً المجتمع عليه أولاً ولم يظهر لنا صحة التاويل وانما يظهر التعارض وفي هذا نظر
ولا يرد على الاول ان السكوتى يجوز مخالفته فلا يحتاج في مخالفته الى اجتماع بل لكل مجتهد
مخالفته وان لم يحصل اجتماع على خلافه لاننا نقول سلماً ذلك الا ان من تأخر عن الاجتماعين اذا لم
يقم عنده دليل في المسئلة وتعارض عنده الاجتماعان قدم الاجتماع الاول كاجتماع الصحابة
وكذا يقال في توجيه قول المصنف والاجتماع المقرض عصره أى على الاجتماع الذى لم يتقرض
عصره فيصور اجتماعهم ما يمثل ما ذكرنا وما قوله وما لم يسبق بخلاف أى على ما سبق بخلاف
ففيه اشكال من وجهين زيادة على هذا الاشكال أحدهما ان سبق الخلاف يمنع من انعقاد
الاجتماع بعد ذلك على أحد القولين مثلاً وثانيهما لانه لا يتصور سبق الخلاف لاحد اجتماعين
متعارضين دون الآخر لان متعلقهما واحد فان فرض ان المسبوق بالخلاف هو الاول لزم
ان الثانى أيضاً مسبوق به لان السابق على الاول سابق على الثانى وان فرض ان المسبوق به
هو الثانى وحده بان توسط الخلاف بينهما فكيف يمكن الخلاف مع سبق الاجتماع الاول المانع
من المخالفة وقد يجاب عن الوجه الاول بحمل الخلاف على خلاف لم يستقر فان الاصح حينئذ
جواز الاجتماع على أحد القولين او ببناء ذلك على القول بجواز الاجتماع على أحد القولين بعد
استقرار الخلاف فان في ذلك خلافاً سبق في باب الاجتماع وعن الثانى باختيار ان المسبوق الاول
لكن وقوعه بعد الخلاف على أحد القولين مثلاً يرفع ذلك الخلاف فاذا وجد اجتماع آخر بعد
الاجتماع الاول لم يكن مسبوقاً بخلاف لارتفاعه وبطلان اثره او يحتمل ذلك على ما اذا حصل
اجتماعان ولو في عصر واحد على شيئين مختلفين وأحدهما مسبوق بخلاف دون الآخر وتجهل
فائدة تقديم الآخر لو ترددت بين المجموع عليه في المسبوق وغيره قدم غير المسبوق فيقدم
الحاق ذلك التفرع به على الحاقه بالمسبوق وتظهر فائدة التقديم فيما اذا اختلف مقتضاها
بالنسبة لحكم آخر خارج عما وقع الاجتماعان عليه فيهما فيؤخذ بقضية المقدم منهما فليتمأمل
وينظر ما اذا تعارض اجتماع الصحابة المسبوق بخلاف واجتماع من بعدهم الغير المسبوق بذلك
وغير ذلك من المسائل التي تخرج من هذا المقام ثم رأيت في شرح المحصول للقرافي ما نصه
ذلك والاجتماعان لا يتأتى فيهما ما التعارض حتى يتأتى الترجيح بل أحدهما وانما ذلك اذا دار
فرع بين قاعدتين مجتمع عليهما باجتماعين مختلفين فترجح إحدى القاعدتين على الاخرى او يكون
الاجتماعان ظنيين اما لقوة الخلاف او لكونهم مامنعولين بطريق الاحاد فينتج الترجيح انتهى
والكلام الثانى للسكوتى في حال ما نصه ويجب ان يحتمل تعارض الاجتماعين على ما اذا كانا ظنيين
واما اذا كانا قطعيين فقد علم سابقاً ان لا تعارض بين الاجتماعين اذا كانا قطعيين قوله ممنوع فان
التعارض في نفس الامر مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وبحسب الظن يمكن في القطعي
وغيره وهذا كلام باطل لانا قد علمنا ان التعارض المنقضى بين القطعيين هو التعارض الذى يمكن

معه الترجيح وذلك يتصور في الظن لانه يقبل الزيادة واما العلم اليقيني فلا يتصور معه ذلك لعدم
 تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالي في المستقصى وقد قدمنا نحن تحقيق المسئلة في قول
 المصنف لا تعارض بين القطعي والظني انتهى (وأقول) في هذه العبارة سقم لا يخفى اوجبه سقم
 النسخة الواقعة لي وقد اشار بقوله قوله ممنوع الخ وهو محل السقم كما ترى الى نقل كلام الزركشي
 ثم رده بقوله وهذا كلام باطل الخ وعبارة الزركشي مانعه قال الهندي متابع لابن الحاجب
 واعلم ان هذه المسئلة لا تتصور في الاجماعين القاطعين لانه لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا يتصور
 التعارض بينهما وانما يتصور في الظنيين وما قاله ممنوع فان تعارض الاجماعين في نفس الامر
 مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وظن تعارض الاجماعين ممكن سواء كانا في القطعي أم في
 الظني انتهى وحاصله البحث معهم ما قبحه الله بان امتناع تعارض القاطعين بحسب نفس الامر
 مسلم وبحسب الظن ممنوع بل يتصور تعارضهما بحسب الظن كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح
 حيث تقدمت مسئلة نفس الهندي الى هذا البحث في القطعيين من غير تقييد بالاجماعين حيث قال
 قبل ذكر ما تقدم نقله عنه مانعه المسئلة الثالثة لا يتطرق الترجيح الى الادلة القطعية لوجوه
 أحدها ان الترجيح على ما ذكرناه انما يتطرق الى الدليل بعد التعارض ولا تعارض بين
 القاطعين فلا ترجيح واقتاتل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الاذهان فانه قد
 يتعارض عند الانسان دليلان فاطمان بحيث يحجز كل عن القدر في أحدهما وان كان يعلم ان
 أحدهما في نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء على
 هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
 متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلين في نفس الامر والالام يمكن
 متعادلة انتهى فانظر قوله واقتاتل ان يقول الخ فانه نص في حاصل بحث الزركشي في الاجماعين
 القطعيين من انه لا مانع من تعارضهما بحسب الظن فلم لا يجري الترجيح بينهما وما تأمل هذا
 الامام كيف أورد هذا البحث ولم يبال فيه بإرادته كابن الحاجب ما تقدم نقله عنهم لان ذلك جرى
 على مقتضى كلامهم وهذا مانع له فلا يكون ذكر ذلك مانعا من إيراد هذا كما في سائر الاسئلة
 الواردة ثم قال الهندي وثانيها أي تلك الوجوه ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني
 لا يقبل التقوية لانه ان كان بحيث يحتمل المقيض ولو على احتمال بعيد جدا كان ظنا لا علما وان
 كان بحيث لا يحتمل البتة لم يقبل التقوية انتهى (وأقول) هذا الوجه ممنوع بل الحق ان العلم
 اليقيني يقبل التقوية ويتفاوت قوة وضعفها مع كونه لا يحتمل المقيض البتة ولهذا كان الحق ان
 الايمان بمعنى نفس التصديق اليقيني يقبل الزيادة والنقصان قال في المواقف والحق ان التصديق
 يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول القوة والضعف قال السيد لان التصديق من الكيفيات
 النفسانية وهي تختلف قوة وضعفها ثم قال في المواقف ثم ذلك أي ما ذكره المانعون للتفاوت يقتضي
 ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام
 ولكن لمطمئن قلبي انتهى قال السيد فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره
 انتهى وقال المولى المتمازاني في شرح العقائد وقال بعض المحققين لاننا لم ان حقيقة التصديق
 لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفها للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق

النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ايطعن قلبي انتهى ولما نقل
الامام النووي في شرح مسلم عن المحققين من المتكلمين ان نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص
وان الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال وهذا وان كان ظاهرا حسنا فالظاهر والله اعلم ان
نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوى من ايمان
غيرهم بحيث لا تعتر بهم الشبهة ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشروحة نيرة وان
اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المولفة ومن قاربهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن
انكاره ولا يشكك عاقل في ان نفس تصديق أبي بكر لا يساويه تصديق آحاد الناس ولهذا قال
البخاري في صحيحه قال ابن أبي مليكة ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
يخاف النفاق على نفسه ما منهم احدي يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل اه ومع ذلك
لا ينهض الاحتجاج بهذا الوجه الثاني ثم قال الهندي وثالثها أن شرط الدليل القطعي ان يكون
مركبا من مقدمات ضرورية ولازمة عن الزوم وضروريا اما بواسطة واحدة او بواسطة اثنان
كل واحد منهما ذلك وعلى التقديرين يلزم ان لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية بيانه
ان هذا لا يأتي الا في الاعنف اذ اجتماع علوم أربعة أحدها العلم الضروري بحقيقة المقدمات اما ابتداء
أو استنادا وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها
ورابعها العلم الضروري بان اللازم عن الضروري بطريق ضروري ولا شك ان هذه
العلوم الاربعة لا تحصل في دليلي النقيضين معا ولا يحصل النقيضان فلا يقبل التقوية فلا يقبل
الترجيح ولقائل ان يقول هب ان حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين محال لكن
قد يحصل في الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين وذلك حيث يجوز
الانسان عن القدر في مقدمات الدليل وفي صحة تركيبها وفي لزوم النتيجة عنها مع علمه بان
اللازم عن الضروري بطريق ضروري فلم لا يتطرق الترجيح الى الدليل بناء على هذا
الاعتقاد انتهى واعلم مراده من هذا البحث انه قد يشبه عليه الحال ويعتقد قطعية كل واحد
من الدلائل على البطلان واما اعتقاد قطعيتها مع اعتقاد تناقض بين مدلوليها فماذا لا سبيل
اليه فتأمل واذا علمت هذا القدر الكبير في منع جريان الترجيح في القطعيات علمت ان ما قاله
الزركشي ليس كلاما باطلا بل هو كلام له اتجاه خصوصا وقد سبقه اليه من بحث هو به معه
كجائين وأن جزم الكوراني مع ذلك كله بانه كلام باطل من التهور والصريح والتعصب القبيح
وما احتج به على ما زعمه فهو مما لا يسمي ولا يغني عن جوع وذلك لان حاصره ان العلم اليقيني
لا يقبل الزيادة والتفاوت وقد علمت ان ذلك ممنوع وان الحق قبوله اياهما واما قوله وقد قدمنا
نحن تحقيق المسئلة الخ فاشارة الى قوله في أول الباب وتحقيق المسئلة ان اليقين لما كان غير
مجامع لاحتمال النقيض فلا يمكن ترجيحه لانه فرع احتمال النقيض قال الغزالي لا ترجح لعلم
على علم الخ وهو ايضا مما لا يسمي ولا يغني عن جوع اما ما قاله من ان الترجيح فرع احتمال
النقيض فنقول بعد تسليمه يكفي احتمال النقيض ولو بحسب الاعتقاد والاستنباه وان لم يكن
بحسب نفس الامر واما ما نقله عن الغزالي من انه لا ترجح لعلم على علم فهو غير وارد لانا نقول
هو كذلك بحسب نفس الامر أما بحسب الاعتقاد والاستنباه فلا مانع من الترجيح كما تقر فان

أراد الغزالي نفي الترجيح مطلقا فلهذا محل بحث الزركشي فالاحتجاج به على رد البحث خروج
 عن القانون كما لا يخفى واعلم ان ليس مقصودنا من هذه الاطالة بيان تعين ما قاله الزركشي ورد
 ما قاله القوم بل مجرد بيان ان ما قاله له انتجاء وانما ليس مما طل خلافا لما زعمه الكوراني وانحرف
 به عن الصواب نعم في تسوية الزركشي بين القطعيين والظنيين في استحالة تعارضهما في نفس
 الامر بحث ظاهر نقلا ومعنى اما نقل فلان الاكثرين على الجواز في الظنيين كما بينه الشارح
 الحق في أول الباب بخلاف القطعيين فانهم اطبقوا على المنع فيه ما كما قال الهندي اطبق الكل
 على أن تعارض القاطعين المتنافيين عقليين كنا انا ونقليين غير جائز انتهى وأما معنى فلان
 تعارض القاطعين في نفس الامر يوجب حصول مدلولهما في نفس الامر فيلزم المحال من
 اجتماع المتنافيين بخلاف الظنيين فان تعارضهما في نفس الامر لا يوجب حصول مدلولهما
 فيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين لجواز تخالف مدلولهما كما تقر في محله (فان قلت) هذا مسلم
 في القطعي العقلي لارتباط القطعي العقلي بين الدليل والمدلول فلا يتصور تخالف أحدهما عن
 الآخر دون النية اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخالفه عنه وقطعية دلالة
 لا توقف على ثبوت مدلوله (قلت) قد بينا في أول الباب جواب ذلك أخذنا من كلام شرح
 المواقف وغيره (قوله واجماع الكل على ما خالف فيه العوام) اقول هذا ظاهر عند
 استوائهم ما في الرتبة بان يكونا سكوتين أو غير سكوتين لكنهما ظنيان اما لو اختلفا رتبة بان
 يكون اجماع الكل سكوتيا وما خالف فيه العوام غير سكوتي لكنه ظني ففي تقديم الاول نظر
 لاحتمال السكوتي بخلاف الصريح ومجرد موافقة العوام خصوصا وقد نوزع في ثبوت القول
 باعتبار القول بموافقتهم لا تقاوم من رتبة التصريح فلا يبعد حديثه تقديم الثاني (قوله والاجماع
 المنقرض عصره) أي على ما لم يتقرر عصره فيه أمور أحدها ان هذا ظاهر اذا استويا
 رتبة كنا يكونا سكوتين أو صريحين ظنيين فلو كان المنقرض عصره سكوتيا والآخر
 صريحا ففي تقديم الاول عليه وقفة بل لا يبعد العكس لاحتمال في السكوتي دون الصريح
 وانقرض العصر لا يقاوم اتقاء الاحتمال عن الصريح * والثاني أنه قد يتوهم انه يرد عليه
 انه لا فائدة لهذا الكلام لانه انما يفيد بالنظر للمستدل وهو المجتهد فان كان وافق الجمعين ثانيا
 لم تنبأ المسئلة أولم يوافقهم لم يوجد الاجماع وليس كذلك لان هذا يتصور فيمن نشأ بعد الاجماع
 الثاني وتفق وصار من أهل الاجماع قبل الانقراض على أن المستدل قد يكون مقلدا والثالث
 انه سكت عن تعارض الاجماع المنقرض عصره مع سبقه بخلاف والاجماع الذي لم يتقرر
 عصره لكنه لم يسبق بخلاف وينبغي تقديم الاول لان محذور السابق بخلاف اضعف من محذور
 عدم انقراض العصر بدليل جريان قول بان المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر
 بتساويهما ولم يجز قول بان ما لم يتقرر عصره أقوى مما انقرض عصره فتأمل (قوله الذي
 لم يسبق بخلاف) أي على ما سبق به (أقول) قد علم مما سبق تصوير ذلك وذلك مع سبقه بخلاف
 كان يكون الاول سكوتيا لم يقع خلاف لجواز مخالفته ثم يقع الاجماع على أحد قولي ذلك
 الخلف مثلا (قوله والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم السنة)
 أقول فيه امران الأول قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق قبل المسئلة ولا يقدم الكتاب

(واجماع الكل) الشامل
 للعوام (ع) على ما خالف
 فيه العوام (لضعف الثاني
 بالتدليل في حجته على
 ما حكاه الآدمي وان لم
 يسلم المصنف كما تقدم
 (و) الاجماع (المنقرض
 عصره وما) أي والاجماع
 الذي لم يسبق بخلاف على
 غيرهما (أي مقابلهما
 اضعفه بالتدليل في حجته
 وقيل المسبوق) بخلاف
 (أقوى) من مقابله (وقيل)
 هما (سواء والاصح تساوي
 المتواترين من كتاب وسنة)
 وقيل يقدم الكتاب عليها
 لانه اشرف منها (وثالثها
 تقدم السنة لقوله) تعالى
 (لتبين) للنام ما نزل اليهم
 اما المتواتران من السنة
 فتساويان قطعا كالاتيين

على السنة ولا السنة عليه خلافا لزماعيم - ما وليس كذلك فان ذلك مصور بامكان الجمع بينهما - ما
ولومن وجه فيجب الجمع ولا يجوز تقديم أحدهما على الآخر وهذا مصور بما اذا لم يمكن الجمع
فيحتاج لرجح ولا يقدم أحدهما على الآخر - والثاني انه احتراز بالتواتر من عن التواتر
والاحتراز كآية وخبر آحاد وكثيرين متواتر واحاد فيقدم التواتر كما صرح به غير واحد كالا مدي
فقال الاول أي من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية ان يكون أحد الخبرين متواترا
والآخر آحادا فالتواتر ائتمنه أرجح من الآحاد لكونه مظنونا انتهى وتبعه ابن الحاجب فقال
وبالتواتر على المسند انتهى والكلام في غير النسخ والتخصيص كما - لم عاتقدم (قوله ويرجح
القياس بقوة دليل حكم الاصل) أقول ذكر الترجيح في هذه المتعاطفات بين كل واحد منها
ومقابلته وسكت عن الترجيح اذا تعارض بعضهما مع بعض كما لو كان امتياز أحد القياسين
المتعارضين بقوة دليل حكم أحدهما بان دل داي له بالمنطوق وامتياز الآخر بالقطع بالعله فيه مع
ضعف دليل حكم أحدهما بان دل بالمفهوم فليست أم فيه ويمكن أن تجري في ذلك ما تقدم عن الصفي
الهندي في المرحجات السابقة عند تعارضها (قوله أي فرعه من جنس أصله) احتريز به - هذا
التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق في الكلام على الاصل بقول المصنف وان لا يعدل عن
سنن القياس ان ذلك من شروط صحة كل قياس وقوله لان الجنس بالجنس اشبه أي اذ فرد الجنس
بفرد الجنس أشبهه والافالجنس هنالك يختلف والجنس الصادق بالمقيس والمقيس عليه في مثال
الشارح الجنائية على البدن فليست أم (قوله والقطع بالعله أو الظن الاغاب) فيه أمران الاول
ان معناه ان القطع بالعله يقدم على الظن بها والظن الاغاب يقدم على الظن غير الاغاب
وظاهره انه لا تقدم احدي العاتين المقطوع به - ما وان استند القطع بها الى الحس أو البداهة
على الاخرى وان استند القطع بها الى النظر والاستدلال وهو مذهب الاكثر قال الصفي بعد
كلام قرره مانصه وانما الغرض ان ما علم وجوده بطريق من هذه الطرق أي البداهة أو
الضرورة أو النظرية عقلية كانت أو نقلية أو مركبة منهم ما هل يرجح على ما علم وجوده
بطريق آخر من هذه الطرق أم لا مثلا ما علم وجوده بطريق البداهة أو الحس هل يترجح على
ما علم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا فذهب بعضهم وهم الاكثرون الى انه لا يجري الترجيح
بين العاتين المعلومتين سواء كانت احدهما معلومة بالبدية والاخرى بالنظر والاستدلال
وهو - ذا على قياس ما سبق في النص فانا قد ذكرنا انه لا يجري الترجيح بين المعلومات بناء على انها
لا تقبل احتمال التقيض فلا تقبل العقلية انتهى ثم اطال في تفصيل مذهب غير الاكثر
والاحتجاج له مع جوابه وما يتعلق بذلك ولما نزل أن يقول كان ينبغي الترتيب في مراتب القطع
كما ترتبوا في مراتب الظن فان الحق تفاوت مراتب اليقين في القوة لكن الظاهر ان الفرق
أقرب - والامر الثاني قال شيخ الاسلام يغني عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قووية
وهي انما تكون باقووية منسلك العلة بل يغني عنه - ما قوله بعد وما ثبتت علة - بالاجماع الخ
انتهى (وأقول) ما ذكره ممنوع اما قوله يغني عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قووية الخ
فلان هذا مبني على ان متعلق هذا وما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا بنفس وجود العلة
كما صرح به قول الشارح أي بوجودها وقول العضد للترجيح بحسب العلة له وجوه الاول

(ويرجح القياس بقوة دليل
حكم الاصل) كأن يدل في
أحد القياسين بالمنطوق
وفي الآخر بالمفهوم اقوة
الظن بقوة الدليل (وكونه)
أي القياس (على سنن
القياس أي فرعه من جنس
أصله) فهو مقدم على
قياس ليس كذلك لان
الجنس بالجنس أشبه فقياسنا
مادون ارش الموضحة على
ارشها حتى تصح له العاقلة
مقدم على قياس الخنفة
له على غير اتمات الاموال
حتى لا تصح له (والقطع
بالعله أو الظن الاغاب) بها
أي بوجودها (وكون
مسلكها أقوى) كما في مراتب
النص لان الظن في القياس
المشتمل على واحد مما ذكر
أقوى من الظن في مقابله

كون وجود العلة قطعيًا فيه أي في أحد القياسين ظنيًا في الآخر أي في القياس الآخر
 الثاني كون ظن وجود العلة فيه أي أحد القياسين أغلب على ظن وجودها في الآخر انتهى
 ومتعلق ما بعده عليه العلة لا وجودها كما يصرح به تعبير العبد بقوله الثالث أن يكون مسلكها
 الدال على عليتها قطعيًا ومسلك الأخرى ظنيًا الرابع أن يكون مسلك عليه أحدهما يقيد ظنا
 أغلب مما يقيد مسلك الآخر انتهى وعن سبقه إلى هذا التعبير في الموضوعين السيف في أحكامه
 لكن على وجه أوضح من هذا بل هو نفسه أعني شيخ الإسلام صرح بكون متعلق ما بعده عليه
 العلة فهما مسئلتان متعلق أحدهما نفس وجود العلة ومتعلق الأخرى عليه العلة وظاهر
 أن أحدهما لا تغني عن الأخرى إذ ليست عينها ولا مستلزما لها إذ لا يلزم من الترجيح بحسب
 وجود العلة الترجيح بحسب عليتها ولا العكس بل لو سلم الاستلزام لم يرد على المصنف كغيره لأن
 التصريح باللازم لا تكرار ولا محذور فيه خصوصًا إذا كان مظنة غفلة أو خفاء أو خيف من
 تركه ذلك (فان قلت) من أين يستفاد من قول المصنف كغيره القطع بالعلة أن المراد القطع
 بوجودها ومن قوله وكون مسلكها أقوى أن المراد مسلك عليتها ولم ينبه الشارح على أن المراد
 وجودها ولم ينبه فيما بعده على أن المراد عليتها (قلت) أما الأول فن أن المتبادر من إضافة القطع
 إلى العلة هو القطع بوجودها لأن المتبادر من الشيء نفسه لا وصفه فالمتبادر من إضافة القطع
 أو الظن إليها إضافته إلى وجودها ومن أن المتبادر من إضافة المسلك إلى العلة هو مسلك عليتها
 لأنه جعل المسالك في باب القياس عليه العلة لاندائها فالمتبادر من إضافة المسلك إليها هو
 ما ذكره وأما الثاني فأنك لا على ذكر المسلك ما تقرروا ما قوله بل يغني عنهما قوله بعد وما ثبتت
 علمه بالاجماع الخ فإن متعلق هذا العلية فلا يغني عن الأول لأن متعلقه الوجود كما تقرروا وقد علم
 أن حكم أحدهما أعني الوجود والعلة ليس حكم الآخر ولا يستلزمه ولا عن الثاني لأنه أعني
 الثاني يفيد الترتيب بين مراتب الظن مطلقًا وإن كل رتبة مقدمة على ما دونها سواء حصل الامتياز
 بنوع واحد كالنص فإن له مراتب كالصريح والظاهر كما أشار الشارح إلى ذلك أولاً بخلاف
 هذا فإنه إنما أفاد الترتيب بين ظنيين مستفادين من نوعين كالاجماع والنص وكالایمان والمناسبة
 ولم يتعرض للظنيين المستفادين من نوع واحد كالنص فإن له مراتب مختلفة كما ذكره كالایمان فإنه
 يمكن اختلاف مراتبه فيكون أحد الإيماءين في دلالة أظهر من الآخر ويشبهه قول المصنف
 وكون مسلكها أقوى أي من مسلك الأخرى سواء اختلف نوعهما أو اتحد (واعلم) أنه يستفاد
 من كلام المصنف والشارح أن التعارض في هذا المقام أعم من أن يكون القياس واحدًا بأن
 يتحد متعلقه أو يكون متعددًا بأن يتعدد متعلقه والتعارض حينئذ باعتبار أفرع المتردد بين
 أصلي القياسين فبايها يطق ولو أريد الأول فقط اشكل قول المصنف وما ثبتت علمه بالاجماع
 فالنص القطعيين إذ معنى هذا حينئذ أن حكم الأصل في القياس الواحد دل الاجماع القطعي
 على أن علمه كذا والنص القطعي على أن علمه بخلافه وأنه يقدم الاجماع وهذا مع كونه خلاف
 المتبادر من هذه العبارة يستلزم وقوع التعارض والترجح في القطعيات وقد سبق امتناع
 ذلك أو الثاني فقط اشكل حينئذ بنحو قول الشارح كالطعم العلة عندنا في باب الربا الخ لا اتحاد
 القياس ومتعلقه في هذا المثال كما لا يخفى وأما الاعتذار عن ذلك بأن التمثيل يتساهل فيه فمع

(و) ترجح العلة (ذات اصلين
على ذات أصل وقيل لا)
كالخلاف في الترجيح بكثرة
الدلالة (وذاتية على حكمية)
لان الذاتية الزم (وعكس
السمعاني لان الحكم بالحكم
أشبهه) والذاتية كالطعم
والاسكار والحكمية كالحرمة
والنجاسة (وكونها أقل
اوصافا) لان القليلة اسلم
(وقيل عكسه) لان الكثرة
أشبه أي أكثر شها (والمقتضية
احتياط في القرض) لانها
أشبه به مما لا يقتضيه
وذكر القرض لانه محمل
للاحتياط اذ الاحتياط في
الغيب وان احتياط به كما
تقدم (وعامة الاصل) بان
توجد في جميع جزئياته
لانها أكثر فائدة مما لا تم كالطعم
الذي هو العلة عندنا في باب
الربا فانه موجود في البر مثلا
قليله وكثيره بخلاف القوت
العله عند الخنفة فلا يوجد
في قليله فخرزوايبح الحفنة
بمنه بالحفتين (والمحقق على
تعلييل أصلها) المأخوذة
منه أضعت مقابلهما

كونه لا حاجة اليه بعيد جدا (قوله وذات اصلين على ذات أصل) قال شيخنا الشهاب أي
توجد دالة في اصلي قياسين وبعارضهما علة في أصل واحد انتهى (وأقول) عبر الزركشي
عن هذه المسئلة بقوله نأتم ان تكون احدي العلتين مردودة الى اصل واحد والاخرى
مردودة الى اصول او اصلين فذات الاصلين اولى ثم قال ومن اصحابنا من قال هو ما سواه قال
ابن السمعاني والاول اصح لان ما كثرت اصوله كان اولى وحكام في المستصفي عن قوم ثم قال
وهذا يظهر ان كان طريق الاستنباط مختلفا فان كان ما ويا فهو ضعيف ولا يبعد ان يقوى
ظن مجتهد فيه وتكون كثرة الاصول ككثرة الروا للخبر مثاله اذا تنازعنا في ان يد السوم توجب
الضمان فقال الشافعي علمه انه اخذ اغرض نفسه من غير استحقاق وعداه الى المستعير
وقال الخصم بل علمه انه اخذ لملك أي فلا يتعدى الى المستعير فيشهد له الشافعي يد الغصب
ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد له أي خنيعة الابد السوم ا وفيما نقله عن المستصفي
دلالة على ان المراد بذات اصلين العلة المستنبطة من اصلين وبذات الاصل العلة المستنبطة من
أصل واحد على خلاف ما قرره شيخنا لا ترى الى قوله ان كان طريق الاستنباط مختلفا
وذلك بان يرد عن الشارع أمران تستنبط احدي العلتين من كل منهما وأمر آخر تستنبط
الاخرى منه والمثال الذي ذكره ينطبق على ذلك فانه ورد عن الشارع تضمين الغاصب وتضمين
المستعير وكل منهما يستنبط منه ان العلة في ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو اغترق فبرج
ذلك على كون العلة وضع اليد لملك وان صح استنباط ذلك من تضمين المستصفي (قوله
والمقتضية احتياط في القرض) أقول يمكن ان يمثل لذلك بما اذا دار الامر بين ان تكون
العله في وجوب الطهارة مطلقا للعلم وان لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنهما أو لا
بشهوة فبرج الاول لانه احوط في تحصيل الطهارة التي هي فرض (قوله لانه محمل للاحتياط
اذ لا احتياط في الغيب) أقول هذا مما يحتاج للتأمل فان فعل القرض كما يخص من الاثم
والعقاب وفعل المندوب يخص من اللوم وان لم يكن معه اثم ولا عقاب فلا يحتاط في فعل
القرض ليحقق الخلاص من الاثم والعقاب ينبغي ان يحتاط في فعل المندوب ليحقق الخلاص
من اللوم فليتامل ثم رأيت شيخ الاسلام قال هوذا مع ان الاحتياط يجري في غير القرض
كما اذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض اليسوع أو الاتكة فانه يسن ان يتزعمه كما ذكره
الزوي في اذكاره انتهى (قوله وان احتياط به كما تقدم) أي في قوله والندب على المباح (قوله
وعامة الاصل) أي بعد ثبوت عموم الحكم كما أشار اليه الزركشي بقوله كتعلييل الربا في البر بالطعم
بعد ثبوت الربا في جميع البر قليله وكثيره انتهى ولقائل ان يقول المرجح على هذا ليس الا الدليل
على عموم ثبوت الحكم دون عموم العلة اذ هو تابع له عموم الحكم (قوله بان توجد في جميع
جزئياته) إشارة الى انه ليس المراد بعامة الاصل ان يعم أصلها كما قد سبق من العبارة بل المراد
عامة في أصلها أي في أفراد أصلها أي شاملة لجميعها بوجودها في جميعها ويجوز ان يجعل
التقدير عامة افراد الاصل أي شاملة افراد الاصل لوجودها في جميعها والمعنى واحد (قوله
والمحقق على تعليل أصلها) قال شيخنا الشهاب المراد به أي بأصلها الحكم المعدل بها وجعل
أصلها الاخذها أي استنباطها منه كما أشار اليه الشارح انتهى أي بقوله المأخوذة منه وقال

المحتمل ان أي تعليل حكم أصلها ففيه حذف مضاف للعلم به انتهى فكانهما اراد باصلها دليل
الحكم (قوله بالخلاف فيه) قال شيخنا الشهاب كان مراده ان العلة التي لم يتفق على تعليل
أصلها في صحة التعليل بها خلاف وجعل المحشى سبب الخلاف في صحة التعليل بها الاختلاف
في تعليل أصلها انتهى (قوله والموافقة الاصول) قال الكمال كالزكريا وغيره أي القواعد
الممهدة في الشريعة قال شيخنا الشهاب كان قصد بذلك دفع ما يتوهم من التكرار مع قوله
السابق وذات أصليين على ذات أصل انتهى (وأقول) ينبغي هنا ان يكون الاصلان كالاصول
اخذا مما هناك وان يرجح موافقة الاصول من الثلاثة فما فوقها على موافقة أصليين أيضا
وموافقة الخمسة الاصول مثلا على موافقة الثلاثة مثلا وهكذا وظاهر هناك ان الاصول
كلاصليين بالاولى واخذا مما هنا وينبغي أيضا هناك ان يرجح ذات الخمسة الاصول مثلا على
ذات الثلاثة مثلا وهكذا ثم في اندفاع التكرار بما ذكرنا لان التمثيل المذكور هناك يقتضي
الرجوع للقواعد الممهدة وانظر ما المانع ان يراد بالاصول هناك الدليل على العلية في دفع
التكرار (قوله قيل والموافقة علة أخرى) أقول فيه أمران أحدهما ان صورته ان يوجد
أصلان حكمهما مختلفا لا أحدهما علة ان لا يخرج علة وتتردد فرع بينهما لوجود العلل
الثلاث فيه فهل يترجح الحاقه بالاول لان انضمام العلة الى العلة يزيد قوة الظن والحكم في
لمجتهدات يقوى بقوة الظن والاولان الشي لا يقوى الا بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره اليه
فيه هذا الخلاف والثاني ان المفهوم من تعبيره بيمين ان الاصح خلافه ولهذا قال العراقي
كالزكريا حكى ابن السمعاني انه يرجح العلة الموافقة علة أخرى بناء على جواز التعليل بعلةين
وقال الاصح انها لا ترجح بذلك لان الشيء انما يقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره اليه
لكن لما حكى السبوطي قول المقابل كان الخلاف في الترجيح بكثرة الدلالة قال ومقتضاه التقديم
وهو الاصول كما رجحه انتهى (قوله وما أي والقياس الذي ثبتت علمه بالاجماع الخ) قال
شيخنا الشهاب لك ان تقول هو تكرار مع قوله السابق وكون ذلك أقوى اذ هو بعمومه
شامل لما ذكر (وأقول) قد يجاب بوجهين أحدهما ان ما هناك في الترجيح بين مراتب كل مسلك
كراتب النص وما هناك في الترجيح بين نفس المسالك والثاني ان ما هناك في بيان الأقوى على
الاجمال وما هناك في تعيين الأقوى مع ما فيه من الخلاف فلا تكرار نعم قد يقال كان ينبغي جمعهما
في محل واحد (قوله فالاجماع فالنص القطعيين) فيه أمور أحدها قد يتوهم تكرار هذا مع
قوله السابق والقطع بالعله وهو توهم فاسد كما علم مما بيناه ثم فان الكلام ثم في القطع بوجودها
وبين القطع والظن بخلافه هنا والثاني انه قد يقال في هذا الكلام فرض تعارض القاطعين
وقد تقدم امتناعه وقد يجاب اما بان المراد القطع من حيث النقل فتطو اما بان الممتنع تعارض
القاطعين في نفس الامر لا مطلقا بل التعارض في نفس الامر ممتنع عند المصنف في الظنيين
أيضا على ان الشارح أشار ثم الى اجراء قول يجوز تعارض القاطعين في نفس الامر والمات
ان العبارة لا تقيد حكم تعارض النص القطعي والاجماع الظني وقد يقال لا يتصور انعقاد
اجماع مخالف للنص القاطع ولو تصور قدم النص كما لا يخفى نعم النص القاطع سند فقط يمكن ان
يخالفه الاجماع والرابع ان تقديم الاجماع الظني على النص الظني ينبغي ان محله في غير الاجماع

بالخلاف فيه (والموافقة
الاصول على موافقة أصل
واحد) لان الاولى أقوى
بكثرة ما يشهد لها (قيل
والموافقة علة أخرى
ان جواز علة ان لشي واحد
وقيل لا كان الخلاف في
الترجيح بكثرة الدلالة (وما
أي والقياس الذي ثبتت
علمه بالاجماع فالنص
القطعيين فالظنيين) أي
بالاجماع القاطع فالنص
القطعي فالاجماع الظني
فالنص الظني (فالإجماع
فالسبب فالمناسبة فالشبه
فال دوران وقيل النص
فالاجماع) الخ ما تقدم
(وقيل الدوران فالمناسبة)

تقدم فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل الاجماع لان حجته انما ثبتت به ورجحان الآراء على السير والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة ورجحان السير على المناسبة لما فيه من ابطال ما لا يصلح للمناسبة والشبه على الدوران اقرب به من المناسبة ومن رجع الدوران علمنا قال لانه يقيد اطراف العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة ورجحان الدوران أو الشبه على ما بقي من المسالك واضح من تعاريفها (و) يرجح (قياس المعنى على) قياس (الدلالة) لما علم فيه ما في محث الطرد وفي حاشية القياس من اشتغال الاول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثلا (وغیر المركب عليه ان قبل) أي المركب اضعفه بالتخلاف في قبوله المذكور في محث حكم الاصل (وعكس الاستاذ) ابو اسحاق الاسفرايني فرجح المركب وقد قال به على غيره لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه (والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي)

السكر في لانه يجوز مخالفة فكيف يجب تقديمه على النص فليتنامل (قوله فاقبلها وما بعدها) كما تقدم فعلى هذا يقدم الآراء فالسير والدوران فالمناسبة فالشبه (قوله ورجحان الدوران أو الشبه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يستفاد من المتن لاحتمال ان الباقي وهو غير المذكور في رتبة الدوران أو الشبه وأقول ان أراد الاعتراض فهو مدفوع اذ ليس في كلام الشارح ان هذا مستفاد من المتن بل فيه مجرد بيان حكمته (قوله وقياس المعنى) قال الزركشي وهذا يرجع الى تقديم المناسبة على الشبه انتهى وأقول فيه نظر لان قياس الدلالة ما جمع فيه يلزم المناسب أو أثره او حكمه ولا نسلم ان العلة في الحقيقة ذلك الذي جمع به بل هي المناسب لكنه اقيم ما ذكر مقامه لدلالته عليه فليتنامل (قوله على قياس الدلالة) سكت عما لو تعارضت أقسام قياس الدلالة وهي الجمع بالازم العلة والجمع بأثرها والجمع بحكمها ويحتمل ترجيح الاول فالثاني فالثالث فليتنامل (قوله لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه) أقول فيه تأمل اذ ليس من لازم غير المركب المعارض له ان يختلف الخصمان في حكمه بل قد يتفقان عليه (قوله والوصف الحقيقي) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد من الحقيقي الذاتي وحقيقة فقد علم تقدمه على الشرعي أي في قول المصنف السابق وذاتية على حكمية انتهى وأقول هذا ممنوع لجواز ان المصنف أراد به هنا المعنى السابق في باب القياس وهو ما لا يتوقف تعقله على عرف أو غيره بل يتعقل في نفسه من غير توقف على ذلك والحقيقي بهذا المعنى غير الذاتي المذكور في قول المصنف وذاتية على حكمية لان المراد بالذاتية ما يكون قائما بذات الشيء كالاسكار القائم بذات السكر وأما الحقيقي بالمعنى المذكور فلا يلزم ان يقوم بذات الشيء بل قد يكون خارجا عنها فليتنامل (قوله الوجودي) ذكره كفا العدمي الخ) أقول فيه امران الاول ان المفهوم من هذه العبارة انقسام كل من الحقيقي وما بعده الى الوجودي والعدمي والى البسيط والمركب وان كلاما تقدم بجميع اقسامه على ما بعده كذلك حتى يقدم الحقيقي العدمي المركب على العرفي الوجودي البسيط ولا يستفاد منها حكم تعارض البساطة والوجود كسبب عدمي ومركب وجودي وفيه نظر واما قول العراقي تبعا للزركشي في شرح هذه العبارة يرجح التعليل بالوصف الحقيقي وهو المظنة كالفرع على التعليل بالحكمة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري والحكمي كقولنا في المني بدأ خلق بشرا فاشبهه الطي ومع قواهم مانع يوجب الغسل فاشبهه الحيض انتهى ففيه نظر لانه حمل عبارة المصنف على ترجيح الوصف الحقيقي على الحكمية والاعتباري وهذا ليس من مفاد هذه العبارة وانما مفادها تقدم الحقيقي على كلا الأمرين العرفي والشرعي فليتنامل والثاني ان الاسنوي قال اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدم لا يمكن الا اذا قدر المعدم موجودا ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي بالعدمي وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا طار كلام المصنف يعني البيضاوي وبما صرح في المحصول حكما وتعللا وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل لكن

جزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي أولى من عكسه انتهى فعلى حاصل كلام
 البضاوي ونصريح المصنف يكون محل ترجيح الوجودي على العدمي اذا كان الحكم وجوديا
 بل الحكم الوجودي لا يصح تعليله بالعدمي كما تقدم في قول المصنف وان لا يكون غير ما في الشبوتي
 وفاقا للامام وخلافا لآمدي وقال الشارح هناك وصوابه وفاقا لآمدي وخلافا للامام أي
 في تجويزه تعليل الشبوتي بالعدمي لصحة ان يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره وأوجب
 بمنع صحة التعليل بذلك وانما يصح بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي والخلاف في العدم
 المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدي انما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز
 المضاف الصادق بالوجودي كالامام والاكثر انتهى (قوله ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لانه
 من العدم المضاف كما تقدم) أي والعدم المضاف يصدق عليه المعنى المراد بالحقيقي هنا (قوله
 والباعثة على الامارة) ليس المراد بالباعثة المعنى السابق في حكاية الخلاف في معنى العلة
 حتى يخالف هذا انكار المصنف كون العلة بمعنى الباعث بل المراد بالباعثة ما ظهرت مناسبتها
 وبالامارة ما لم تظهر مناسبتها كما يشير اليه تعليل الشارح (قوله على المطردة فقط) لم يقل وعلى
 المنعكسة فقط لعدم الحاجة اليه مع قوله ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط (قوله ثم المطردة
 فقط على المنعكسة فقط) قال العراقي كغيره بالاتفاق على اعتبار الاطراد والخلاف في اعتبار
 الانعكاس انتهى فقوله على المنعكسة فقط أي ان جوازنا للتعليل بها وقد تقدم ان الصحيح
 خلافه (قوله وفي التعدية والقاصرة أقوال) قال شيخ الاسلام لا يقال محله عند من يمنع تعدد
 العمل اما عند من يجوز فلا معارضة ولا ترجيح لانا نقول محل منع تعدد العمل عند اد
 الحكم والامر هنا لا يتقدم الخ انتهى (وأقول) حاصله ان تعدد العمل يتحقق مع ما تعارض
 عند من يمنع في الحكم الواحد بان عال بكل منهما وعند من يجيزه في الحكمين بان عال كل منهما
 بواحدة منهما ما فلا تختص المسئلة بالمنازع ثم فيه نظر لانه اذا تعدد الحكم كان وجد حكمان وعال
 أحدهما بالتعدية والاخر بالقاصرة لم يتصور تعارض بالنسبة لكل منهما وهو ظاهر ولا بالنسبة
 لحل ثالث وجدت فيه التعدية اذ لا معارضة بينهما وبين القاصرة بالنسبة له اذ لا وجود للقاصرة
 فيه ضرورة انها قاصرة فلا تعدى محلها فلا مقتضى لوجود حكمها فيه ووجود التعدية فيه
 يقتضي ثبوت حكمها له من غير معارض لذلك بخلاف ما اذا اتحد الحكم وعال بكل منهما وقتنا
 بامتناع تعدد العمل فانهما يتعارضان بالنسبة للعمل الثاني الذي وجدت فيه التعدية لانه ان
 كانت العلة هي التعدية ثبت لذلك الحكم أو القاصرة لم يثبت له ومن هنا ينجم ما ذكره الكمال
 من تصوير ذلك باجتماعهما لحكم وسيأتي بما فيه (قوله أقوال) قال شيخ الاسلام ثم الراجح من
 الأقوال أوها وكذا الراجح من القولين فيما بعدهما أولهما انتهى وأقول ممن جزم بالقول الاول
 في المسئلة الثانية الآمدي وابن الحاجب وفي المسئلتين الصفي في نهايته وقال الكمال في الاولى
 لم يرجح منها أي الأقوال شيئا لا يتقائما على المرجوح عنده وهو تعدد العلة لان التعارض بين
 التعدية والقاصرة انما يكون في اجتماع علمين لحكم والراجح عنده امتناعه انتهى وأقول
 حاصله ان هذه الأقوال انما تأتي اذا جوزنا تعدد العمل وهو مرجوح عند المصنف ولا تأتي اذا
 منعنا التعدد وهو الراجح عند المصنف وفيه نظر وعندى ان العكس أصوب وعليه قولي السابق

لان الحقيقي لا يتوقف على
 شيء بخلاف العرفي والعرفي
 متفق عليه بخلاف
 الشرعي كما تقدم وان عبر
 هناك بالحكم الشرعي لانه
 وصف للفعل القائم هو به
 (الوجودي) مما ذكر
 (فالعدمي البسيط) منه
 (فالمركب) اضعف العدمي
 والمركب بالخلاف فيهما
 ولا منافاة بين الحقيقي
 والعدمي لانه من العدم
 المضاف كما تقدم (والباعثة
 على الامارة) لظهور مناسبة
 الباعثة (فالطردة
 المنعكسة على المطردة فقط)
 اضعف الثانية بالخلاف
 فيها (ثم المطردة فقط على
 المنعكسة فقط) لان ضعف
 الثانية بعدم الاطراد أشد
 من ضعف الاولى بعدم
 الانعكاس (وفي التعدية
 والقاصرة أقوال) أحدها
 ترجح التعدية لانها أفيد
 للاخاقيها والثاني القاصرة
 لان الخطا فيها أقل (ثالثها)
 هما (سواء) اتساويهما فيما
 ينقدان به من الاخاقي في
 التعدية وعدمه في القاصرة

وقلة بامتناع تعدد العلل لانه اذا جاز تعدد العلل فلا تعارض لجواز التعليل بكل منهما فلا يتجه
الاختلاف في ايها يقدم بل أي محل وجدت فيه التعددية ثبت فيه الحكم لاستقلالها بالتعليل
وتختلف القاصرة عن ذلك المحل لا اثر له لعدم اقتصار التعليل عليها بخلاف ما اذا امتنع التعدد
فانه حينئذ لا جاز ان يكون كل منهما على اذ القرض امتناع علمين لحكم واحد فلا بد من
انحصار التعليل في احدهما ما يقع التعارض في ايها العلة ويحتاج الى الترجيح فلذا جرى
هذا الخلاف ثم رأيت الكوراني قال وهذا عند من لا يرى التعليل بعلمين وأما من يرى
ذلك فالجهرور على تقديم التعددية انتهى وأقول هو ظاهر حسن الا ان قوله والجهرور الخ ان
أراد به ان الجهرور يعنون التعليل بالقاصرة ويخصونه بالتعددية فهذا ترجيح للتعددية وهو فرع
التعارض فيما في قوله وهذا عند من لا يرى التعليل بعلمين وان أراد انهم يعتبرون كلامهما
فكان ينبغي التعبير بما يوافق ذلك (قوله وفي الاكثر فروعاً) قال شيخنا الشهاب فيه استعمال
افعل التفضيل معرفاً من غير مطابقة لموصوفه اذ هو هنا مؤنث ولولا قول الشارح من التعددين
لامكن الجواب عن المتن بان الموصوف هنا مذكر وهو الوصف انتهى (قوله ويرجح الاعرف
من الحدود الخ) عبارة العبد الثاني أي من وجوه الترجيح كون المرف في أحدهما أعرف منه
في الآخر قال المولى سعد الدين فيكون الى التعريف اقرب قال العلامة وذلك بان يكون
المعرف في أحدهما شرعياً وفي الآخر حسيماً أو اعتبارياً أو غريباً أو عرفياً فالحسي أولى من غيره
والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي انتهى وهذا أمور الاول انه ينبغي ان يكون
المراد بالتعريف في قول السعد فيكون الى التعريف اقرب المعنى المصدرى لانفس المعارف
والثاني ان قوله عن العلامة والعرفي من الشرعي لا يخالف قول الشارح الا في قول
المصنف وسبق كثير فلم تعدد وتقديم المعنى الشرعي على العرض الخ لان المراد مما هنا انه لو دار
أمر من يريد تعريف الشيء من الشرعيات في كلام الشارع بين تعريفه بمعنى عرفي وتعريفه
بمعنى شرعي كان الاول أربح والمراد مما ياتي في كلام الشارح انه لو أطلق لفظه بمعنى شرعي
ومعنى عرفي كان محملاً على الشرعي وهذا بناء على ان المراد هنا بالتعارض المحجوج الى
الترجيح اعم من ان يتعارض في كلام الشارع وفي ارادة من يريد التعريف وسبب ما في مافيه
والثالث انه لو تعارض الاعرف والذاتي فكان الاعرف عرضياً والذاتي اخي في المقدم حقيقة
فيه نظر ولا يبعد تقديم الذاتي لان بيان كنه الحقيقة اعم من مجرد الابضاح ودفع التوهم
والرابع انه ما المراد بالاختي هل المراد به اعم مما يمنع في الحدود او خفاها بالنسبة لاعرفية
الاعرف لكنه لا يصل الى حيث يمنع في الحدود وفيه نظر وقد يقال لا يتفاوت الحال فان
الاعرف مقدم على كل منهما لانه اذا قدم على ما لا يمنع فعلى ما يمنع أولى وفيه تأمل فان الكلام
في التعارض والممتنع لا يعارض لامتناعه فليتأمل (قوله من الحدود) أي التعارض ومن
ادلة ذلك قوله والذاتي على العرضي (قوله السمعية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان
محدودها مسموع من الشارع واقول ايضاً المانع من أن يقال لانها نفسهما مجموعة ولو في
الجملة فان الظاهر ان الكلام في حدود دل السمع عليها ولو بود ما يضمنها وما تستبطنها منه
اذ لا معنى للتعارض الا حينئذ فانه لو لم ير السمع بها رأساً لم يتصور هناك تعارض فان من اراد

(وفي الاكثر فروعاً) من
التعددية بن (قولان)
كقولي التعددية والقاصرة
ولا ياتي التساوي هنا لاتقاء
علمه (و) يرجح الاعرف
من الحدود السمعية) أي
السمعية

تعريف شيء من الاحكام وارجبنا عليه مراعاة شروط التعريف واجتناب مخالفة لا بعد وجوب
ذلك عليه تعارضا بل لو فرض من عدة تعارض لم يرد لانه خلاف المتبادر من التعارض المعقوله هذا
المبحث ومما يدل على ان الحدود نفسها معروفة على ما ذكر قول الزركشي كغيره في قول المصنف
ورجحنا طريق الكتاب لانه لا بد من السمع لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابله للقوة
والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض انتهى فتأمل ومن هنا يتضح
ان ليس المراد مما يأتي من تقديم الاعم على الاخص ما قد يتوهم قبل التأمل من أن من أراد
تعريف شيء من الشرعيات وتبين من تعريفها اعم فالاولى له ان يقدم الاعم فان هذا
فاسد اذ يجب عند المتأخرين مساواة التعريف للمعرف ويمتنع كونه اعم وأخص منه ويجوز
كلا الامرين ايضا عند جمع اقدمين والمساواة أولى ولا يتصور حينئذ ان يقال في الاعم لانه
أنه اذا عوممه غير مطابق للمحدود ولا يفيد به مع ذلك ولا في الاخص اخذ بالمحقق اذ لا يقال ذلك
مع تحقق زيادة المحدود كما هو القرض بل المراد انه اذا دل السمع على تعريفين اشئ احدهما اعم
كان الاولى الاخذ بالاعم على الاصح لانه افيد اذ افراده أكثر وبالاخص على مقابل الاصح لتحقيق
ان افراده من المحدود مع الشك في الافراد الزائدة على افرادها وهي التي افادها الاعم فيقتصر على
المحقق فان قلت كون المراد ما ذكرنا فيه تعليلهم القول الثاني وهو تقديم الاخص بالاتفاق
على ثبوت مدلوله والاختلاف في الزيادة التي في الاعم فانه يدل على ان التعريفين غير مسموعين
بل هما من تصرفات العلماء ومحل اختلافهم قلت لان تسليم المناقاة لان المراد اتفاق التعريفين
واختلافهما واتفاق العلماء واختلافهم بهما لاتفاق التعريفين المسموعين واختلافهما كما يدل
عليه تعبير العضد بقوله وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناول له لتناول الحدين له بخلاف
الباقى فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى انتهى نعم قد يناقيه ما يأتي من قوالهم والذاتي على
العرضي لانهم ما لو كانا مسموعين فاما ان يعلم الذاتي من العرضي أولا فان كان الثاني لم يتصور
تقديم الذاتي لانه فرع العلم به وان كان الاول فهو مشكل في نفسه اذ كل منهما ما يحتمل الذاتي
والعرضي فن اين يتميز احدهما عن الآخر بمجرد سماعتهما وبعد تسليم امكان تميز احدهما عن
الآخر لا تعارض بينهما حتى يقدم الذاتي لان مدلولهما مختلف اذ مدلول الاول الذات والثاني
عارضها وقد استدلنا بكل منهما ما لم نستد به بالآخر وتميز ما عندنا الذات والعرض فأي
تعارض أو محذور حينئذ وأي معنى لتقديم الذاتي ومن قوالهم والصريح من اللفظ على غيره
لانهم ما لو كانا مسموعين فان علم المراد منهما واتفاق معناهما لم يتصور تعارض وهو ظاهر
ولا ترجيح لان معناه العمل باحدهما وترك الآخر وذلك غير متصور مع اتفاق المعنى وان علم
اختلافه من غير تنافي بان كان احدهما بالذاتي والآخر بالعرضي وقد تميز احدهما عن الآخر
فلا تعارض حتى يقدم احدهما كما تقدم بيانه أو مع التنافي بان اختلف معناه وهو ما قلنا ان
المراد بكليهما بيان الذات حصل التعارض لكن لا وجه للترجيح بمجرد مراعاة اللفظ بل الوجه
انه لا بد من مرجع معنوي لاحدهما حتى لو رجع ذلك المرجع التجوز أو الاشتراك عمل به أو بيان
العارض فلا تعارض احدهما انحصار العارض ليتصور ترجيح وحاصل الامر انه فسر الذات
بعارضين من عوارضها وذلك لا يقتضي الغاء احدهما وان عبر عنه بمجاز أو مشترك بل قد يكون

هذا أولى معنى كأن يكون أظهر والزم وان لم يعم لم شئ من ذلك لم يتجه الحكم بالعارض مع احتمال ارادة الذات في أحدهما والعارض في الآخر ولا تعارض بينهما كما تقدم وقد يجاب عن الاول بان المراد انه ورد تعريف واحد واحتمل ان يكون بالذاتي وان يكون بالعرضي فالجمل على الاول أولى وفيه نظر لاحتماله كلامهما فلا يمكن تعيين أحدهما بمجرد الورد اللهم الا ان يقال الذاتي هو الاصل بل قد يصرح بخلافه تعميلا لاحكام بقوله الثالث ان يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية أولى الخ انتهى وعن الامرين باختصار ان المراد بانه سمع تعريفان أحدهما بالذاتي والآخر بالعرضي أي بان يتميز أحدهما عن الآخر بقرينة محالية أو مقالية أو أحدهما باللفظ صريح والآخر بخلافه وان اتحد المعنى فيهما أو علمنا اتحاده لكن المراد انه يقدم الذاتي وذو اللفظ الصريح في التعليم وبيان الاحكام وتعليلها بذلك المعرف اذا أولى تعليم حقيقة الذات وتعليل الاحكام بها كما ان الاولى في ذلك هو استعمال اللفظ الصريح دون غيره وانما يرد الاشكال لو اريد التقديم بالنسبة لمجرد علمنا بذلك من كلام الشارع والخدمته فانه بعد العلم بمقصوده من التعريفين لا معنى للتقديم من غير اعتبار أمر آخر كما لا يخفى وبان المراد بالتعارض في هذا المقام أعم من ان يرد التعريفان المتعارضان أو يرد اختراع تعريف يمكن كونه بوجهين عما ذكر بالذاتي والعرضي أو باللفظ الصريح وغيره فيقال الاولى كونه بالذاتي وباللفظ الصريح ففي حقوقهاهم يقدم الاعم المناسب تصويره بما اذا ورد التعريفان وفي حقوقهاهم يقدم الذاتي والصريح يصح تصويره بذلك وبإرادة اختراع التعريف وهذا أنسب بقول الشارع اما الحدود العقلية كحدود الماهيات وان كانت كذلك الخ فتأمل ولا ينافي ذلك ما تقدم من الزركشي وغيره لانه باعتبار الاغلب أو ما هو الانسب بهذا البحث أو ما هو الاصل فيه أو نحو ذلك (قوله كحدود الاحكام) عبر بذلك لان الحدود السمعية لا تنحصر في حدود الاحكام اذ حدود الصلاة والصوم ونحوهما من الحدود السمعية وليست من حدود الاحكام بل من حدود معلقات الاحكام (قوله أما الحدود العقلية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان محدودها عقلي وأقول لا مانع من ان يقال لانها تنتمي من العقل كما ان السمعية تنتمي من السمع كما تقدم (قوله كحدود الماهيات) يجوز ان يريد الماهيات الحقيقية وتكون اداة التمثيل اشارة الى اعتباريات ماهيات كانت أولا ويجوز ان يريد أعم من الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية وتكون الاداة اشارة الى البسائط الاعتبارية بناء على التحقيق انها لا تسمى ماهيات على انه يمكن ان يريد ما يشمل الاعتباريات البسائط أيضا وتكون الاداة اشارة الى الشخصيات ان يجوز ان يعرفها قال في التلويح الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الاولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الأمور بعضها الى بعض ثم ذكر انه قد يكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط وان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية انتهى (قوله وان كانت كذلك) أي مثل الحدود السمعية في انه يرجع

كحدود الاحكام (على
الاخفى) منها لان الاول
أفضى الى مقصود التعريف
من الثاني أما الحدود
العقلية كحدود الماهيات
وان كانت كذلك فلا يتعلق
بها الغرض هنا

الاعرف على الاخفى الخ على ما سبق في الاشارة اليه (قوله لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثاني) شنع عليه الكوراني بعد تعليقه بغير ذلك حيث قال لانه اما يفيد الكنه في الحد التام أو الاطلاع على الجزء الاخص كما في الحد الناقص والعرضي خال عنهم ما وما قبل لان الاول يفيد الكنه قصور من قائله لانه عبارة المصنف اعم من الحد التام انتهى وأقول لا يخفى على المتأمل ان قول المصنف والذاتي معناه والذاتي من الحدود ضرورة انه في تفصيل أحوال الحدود أي والحد الذاتي وظاهره لا يصدق كون الحد ذاتيا الا اذا كان كل واحد من اجزائه ذاتيا اذ لو كان بعض اجزائه عرضيا لم يكن حده اذا تبا ضرورة ان الحد هو المجموع المركب وان المركب من الذاتي وغير الذاتي غير ذاتي فقول المصنف والذاتي خاص بما يكون كل واحد من اجزائه ذاتيا فهو معنى قول الاحكام الثالث ان يكون أحدهما معرقا بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالعرف بالامور الذاتية أولى لانه مشاركة للعرف بالامور العرضية في التمييز وترجح عليه بتصويره معنى الحدود انتهى وحقيقة تعليقه بما قاله المحقق في غاية الاستقامة والمطابقة والموافقة لما قاله الاثمة ولا قصور فيه بوجه ونسبته فيه الى القصور هو القصور الذي نشأ من فساد التأمل وعدم التمهل وقصور الاطلاع

وكم من عائب قولنا صريحا * وآفته من الفهم السقيم

فتأمل (قوله على غيره بتجوزا واشتركا) أقول فيه أمور أحدها ان الطرف متعلق للغير أي على غير الصريح أي المغاير للصريح بسبب تجوزا واشتركا فيه ثانيها ان عبارة العضد كالسيف الامدى مانصه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوزا واستعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب انتهى وزاد السيف الامدى الملازمة قال بل بطريق المطابقة أو التضمن انتهى ولم يتعرض الشارح للاستعارة والغرابة والاضطراب والملازمة وقد بوجه ذلك بأن الاستعارة داخلية في التجوز لانها من افراد كما تقر في محله والغرابة والاضطراب أي الاختلاف في معناه ماهوم... تغني عنهما بما تقدم انه يقدم الاعرف أي الاشهر الاظهر على الاخفى لان كلا من الغريب والمضطرب اخفى من مقابله كما لا يخفى والملازمة ان أريد بها استعمال لفظ الملزوم في لازمه أو بالعكس فهذا من قبيل التجوز فهو داخل فيه أو استعمال اللفظ في معناه لينقل منه الى لازمه على طريق السكينة بالمعنى السابق في الكتاب فلا يخفى في ان هذا اخفى بالنسبة لمقابله فيستغنى عن هذا بقوله يرجح الاعرف على الاخفى قلبي تأمل ثالثها انه تقر في محله انه لا يجوز استعمال المجاز ولا المشترك في التعريف الامع قرينة واضحة فان كان ما ذكرناه مفروضا في استعمالهما بدون القرينة المذكورة فهذا امتنع فلا يحسن جعل تقديم الصريح عليه من قبيل الترجيح لان الترجيح فرع التمايز والاستعمال الممتنع لا تقع به المعارضة أو مع القرينة المذكورة فتقديم الصريح عليه ظاهر لكن التعليل بطرق الخلل الى التعريف بالثاني غير ظاهر اذ لا خلل مع وجود القرينة الواضحة ويجاب باختبار الثاني والقرينة وان اتفقت قد بطرقها الخلفاء أو الاشتباه فلم تكن مائة من طرق الخلل (قوله وموافقة نقل السمع واللغة) أي على مخالفتهم ما وفيه أمور * الاول ان الظاهر ان المعنى ووافقه المنقول عن السمع أي الشرع أو اللغة وحاصله موافقة المعنى الشرعي أو اللغوي ويدل على ان المعنى ذلك

(والذاتي على العرضي)
لان التعريف بالاول يفيد
كنه الحقيقة بخلاف
الثاني (والصريح) من
اللفظ على غيره بتجوز
أو اشتراك لتطرق الخلل
الى التعريف بالثاني
(والاعم) على الاخص منه
لان التعريف بالاعم أفيد
لكثرة المسمى فيه وقبل
يرجح الاخص أخذ بالمحقق
في الحدود (وموافقة نقل
السمع واللغة) لان
التعريف بما يخالفهما
انما يكون لنقل عنهما
والاصل عدمه

قول الشارح لان التعريف بما يخالفهما أى السمع واللغة انما يكون انقل منهما أى لنقل النطق
عن المعنى المقرر فيهما والاصل عدمه وبعبارة العضد الخلامس ان يكون على وفق النقل الشرعى
أو اللغوى وتقرر بالوضع هما والاخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل انتهى وقوله
وتقرر بالوضع هما تفسير لا يكون على وفق نقلهما وبعبارة الاحكام السادس ان يكون أحدهما
على وفق النقل السمعى والاخر على خلافه فالموافق يكون أولى لبعده عن الخلل ولانه اغلب
على الظن انتهى ثم قال الثامن ان يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى والاخر على خلافه
أو انه أقرب الى موافقته والاخر أبعد فالموافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوى يكون
أولى لان الاصل انما هو التقدير دون التغيير لكونه أقرب الى الفهم واسرع الى الانقياد
ولهذا كان التقدير هو الغالب وكان متناقضا عليه بخلاف التغيير فكان أولى انتهى فقوله أن
يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى صريح في بيان قولهم موافقة نقل اللغة بموافقة المعنى
اللغوى فكذا قولهم موافقة نقل السمع بدليل جمعهم بينهما في اختصار كلامه كما في عبارة
ابن الحاجب والعضد فانها اختصار لكلامه والثاني انه قد يشكل تصوير المسئلة فانها ان
صورت بما لو ورد تعريف واحد وادار الامر بين جملة على المعنى اللغوى أو الشرعى وجمله على
غيرهما فيحمل عليهما لان الاصل عدم النقل عنهما فهو صحيح في نفسه لكنه مباعد لمثل عبارة
الاحكام السابقة وقوله ان يكون أحدهما والاخر ويجاب بانه اذا دار الامر بين الحمل على
أحدهما والحمل على غيره كان هناك تعريفان مختلفان أحدهما باعتبار المعنى الموافق لأحدهما
والاخر باعتبار المعنى المخالف له فقول الاحكام ان يكون أحدهما والاخر بالنظر الى ذلك وان
صورت بما لو ورد تعريفان فان كان اللفظ فيهما واحدا فكيف يتصور موافقته في أحدهما
لأحد الوصفين ومخالفته في الاخر لهما قار قبل يتصور بواسطة القرينة قلنا هذا لا يناسب
التعليل بان الاصل عدم النقل فتأمل وان كان لفظ أحدهما غير لفظ الاخر فان اتفق معنى
اللفظين باعتبار أحدهما الوصفين او كليهما أشكل تصور كونه موافقا لهما أو لأحدهما في أحد
التعريفين ومخالف لهما في الاخر وان اختلفت معناه ما بذلك الاعتبار فقل ذلك ليس مما
نحن فيه فليأمل * والثالث انه سكت عما لو عارض موافقة نقل السمع وموافقة نقل اللغة
وقضية ما تقدم أوائل الكتاب وهو ما ذكره الشارح بقوله الآتى وقد قدم المعنى الشرعى
الى آخره تقدم الاول (فان قلت) وقضية أيضا تقدم موافق العرفى على موافق اللغوى
وهو يناهى ما اقتضاه ما هنا اذ يخالفهما ما يشمل العرفى (قلت) قد يمنع المناقاة بقدر ما هنا
فيما اذا كان ثبوت المعنى العرفى المخالف على سبيل الاحتمال وماتقدم فيما اذا كان مع لوم
الثبوت كما يشعر بذلك التعليل بان الاصل عدم النقل * والرابع ان في معنى موافق الوضع
اللغوى الاقرب الى موافقته فيقدم على الابد من منه كما تقدم في كلام الاحكام وقبائسه
تقدم الاقرب الى موافقة السمعى على الابد من منه ويبنى ما لو عارض الاقرب الى السمعى
وموافق اللغوى وفيه نظر فليأمل (قوله ورجحان طريق اكتسابه) قال شيخنا الشهاب
عطف على موافقة أى ورجحان طريق اكتساب الحجة على طريق اكتساب الاخر
على الحجة الاخر فقوله الشارح على الاخر متعلق بـ رجحان لا بـ رجحان المقدر بل متعلق بذلك

(ورجحان طريق اكتسابه)
أى الحجة على الاخر لأن
الظن ببعده أقوى من
الاخر

مقدر وهو قولنا على الحد الآخر ويجوز أن يجعل قوله على الآخر وصفا للحد المرجوح
فيه تعلق حينئذ يرجح لا يرجحان غير أن الأول هو الموافق لعبارة العبد حيث قال في تعداد
مرجحات الحدود السابع أن يكون طريقا كتسابه أرجح من طريقا كتساب الآخر اه
وبالجملة ففي عبارة المتن هنا الضيق ما لا يخفى اه (قوله والمرجحات لا تنحصر) قال شيخنا
الشهاب يحتمل أن يريد مطلقا وأن يريد فيما مر اه (قلت) الأول هو المتبادر من حذف
المعول ومن قوله ومثارها غلبة الظن (قوله ومثارها غلبة الظن) أي قوته (أقول) قضيته أن
أصل الظن لا يكفي هنا وفيه نظر لظهور وجوب العمل بالظن مطلقا في أمثال هذا المقام فإذا
حصل مجرد الظن بوجود مرجح لا حد المتعارضين في المانع من اعتداده لا يقال انما اعتبر هذا
القياس أعني غلبة الظن أي قوته لانه لا يتصور التعارض بين الأمرين ما لم يظن من كل منها
مدلوله اذ ما لم يظن مدلوله لا يكون معارضا لغيره وحينئذ في لازم الترجيح زيادة الظن في أحد
الجانبيين والآخر لا يرجحان لا نأقول هذا ممنوع بل لا يتصور حصول ظنين متعارضين اذ حكم
الظن بالمتناقضين ممتنع قطعاً وما ذكره الفقهاء في باب القبله ونحوها مما يوههم جواز ذلك مؤول
قطعاً كما بيناه في محله على أن هذا ليس مما نحن فيه فان متعلق الظن في قوله ومثارها غلبة الظن
ليس مدلول المتعارضين بل يرجحان أحدهما كما هو ظاهر فتأمل اه (قوله وتقديم المعنى الشرعي
على العرفي الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يخالف ما مر قريبا من تقديم العلة الحقيقية
فالعرفية فالشرعية اه (أقول) لأن معنى هذا أنه إذا احتمل لفظ الشارع المعنى الشرعي وغيره
حمل على الشرعي أو المعنى العرفي واللغوي حمل على العرفي ومعنى ذلك أنه إذا دار التعليل بين
الحقيقي وغيره قدم الحقيقي الخ وظاهر أنه لا تعارض بين هذين المقامين (قوله وتقديم
بعض صور النص الخ) قال شيخنا الشهاب قديقال هذا ذكر قريبا في قوله وكون مسالكها
أقوى اه (وأقول) يمكن أن يجاب بأن المراد فيما سبق تقديم بعض المسالك على بعض منها
أو أهم من ذلك ومن تقديم بعض أنواع المسالك الواحد على بعض منها كتقديم النص الصريح
على الظاهر من مسالك النص فعلى الأول يكون قول الشارح ثم كما في مراتب النص للتظهير
وعلى الثاني يكون للتشيل وكل واحد منهما من مسالك العلة والمراد هنا تقديم بعض صور المسالك
الواحد على بعض منها كتقديم العلة كذا على سبب كذا (فان قلت) هذا الحمل يدفع الاشكال
لكنه محتاج للتوجيه فان ما تقدم يمكن تعميمه لتقديم بعض صور النص على بعض فتخصيصه
بغير ذلك لا بد له من توجيه (قلت) لعل السبب فيه أن تقديم بعض صور النص على بعض غير
مبين في كلامهم فالظاهر عدم إرادته فيما تقدم وبما يشعر بذلك أعني أن التقديم المذكور غير
مبين في كلامهم أنه لما أشار ابن الحاجب إلى مراتب النص الصريح والایماء وأراد بالصريح
ما يشمل الظاهر عند المصنف وإلى أن كل مرتبة دون ما قبلها بقوله الثاني النص وهو مراتب
مثل لعله كذا أو لسبب كذا أو لاجل أو من أجل أو كي أو إذا ومثل لكذا أو أن كان كذا إلى
آخره قال المولى التفة أراني بعني أن النص صريح وإيحاء ولكل منهما مراتب أشار المصنف إلى
تفصيلها بأعادة لفظ مثل وبين الشارح وجه كون كل مرتبة دون ما قبلها ولا يبعد أن يكون
بين أحاد كل مرتبة أيضا تفاوت اه فلو كان ما ذكره مبينا في كلامهم لما عبر بقوله ولا يبعد الخ

ياض بالأصل

(والمرجحات لا تنحصر)
لكثرة حاجتها (ومثارها
غلبة الظن) أي قوته (وسبب
كثير) منها (فلم نعد) حذرا
من التكرار منه تقديم
بعض مقاهيم المخالفة على
بعض وبعض ما يخجل بالفه
على بعض كالمجاز على
الاشتراك وتقديم المعنى
الشرعي على العرفي والعرفي
على اللغوي في خطاب
الشارع وتقديم بعض
صور النص من مسالك
العلة على بعض

بعض
قوله
المرجحات
لا تنحصر

كما لا يخفى على أنه قد يقال لا يتبادر من قوله وكون مسالكها أقوى الاتقديم بعض المسالك على بعض دون تقديم بعض أنواعها أو صورها على بعض لكن الجدل على ذلك مع قوله بعد ذلك وما ثبتت عليه بالاجماع فالنص القطعي بالخ يُلزمه تكرار فليتمأمل (قوله وتقدم بعض صور المناسب) أي كتقديم الضروري على الحاجي وحفظ الدين على حفظ النفس

(الكتاب السابع في الاجتهاد)

(قوله تمام طاقته) قال شيخنا الشهاب والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره اذ الوسع بالضم المقدور لا القدرة فلو قال من النظر بدل في النظر كان أوضح اهـ (أقول) حاصله ان تمام طاقته هو تمام مقدوره وان المقدور هو نفس النظر فالتعبير عن ليكون بتمام تمام طاقته الذي هو تمام مقدوره أوضح من التعبير في الموجب لاشكال الظرفية والمجوع الى التكلف فيها لان تمام طاقته هو النظر والشئ لا يكون مبذولا في نفسه ويجاب بان تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما يتوقف عليه النظر فلا اشكال في الظرفية لان ما يتوقف عليه الشئ من المقدورات يبذل في حصوله فليتمأمل (قوله فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعى) قد يقال قضية الاستغناء عنه بقيد الحيثية الاستغناء أيضا عن قول المصنف بحكم بل وعن قوله لتحصيل ظن الآن يقال ان ذكرهما مع الاستغناء عنهما التنبية على ان الحاصل ظن الحكم لا العلم به كما يتوهم فليتمأمل والله تعالى أعلم (قوله والظن المحصل هو الفقه) قال شيخنا العلامة هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب من ان المراد بالعلم في تعريف الفقه هو التيمؤ لا الادراك فقوله هنا مجازا منافى لذلك أيضا وكذا قوله هنا بمعنى المهتمى للفقه يقتضى ان الفقه هو نفس الادراك لا التيمؤ وهو منافى لذلك أيضا اهـ ووافقه في ذلك شيخنا الشهاب (وأقول) ما ذكرناه ممنوع بل هو مما يتوجب منه أما قوله ما هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب الخ فلما تقرر وصرح به السيد وغيره من ان أسماء العلوم كالفقه تطلق بازاء كل واحد من معان ثلاثة الملوك المخصوصة والمسائل المخصوصة والتصديق بتلك المسائل وحينئذ فما صرح به أوائل الكتاب بالنظر الى المعنى الاول لانه مراد الاثمة ثم يدل ما قررناه فيه وما صرح به هنا بالنظر الى المعنى الثالث لانه الموافق لقول المصنف والمجتهد الفقيه فغاية الامر انه جل الفقه في أحد الموضوعين على واحد من معانيه وفي الموضوع الآخر على واحد آخر من تلك المعاني المناسبة للمقتضية في كل موضع لما ذكرناه ومجرد ذلك لا منافاة فيه ولا اشكال بوجه على مثله في كلامهم بل مثله في كلامهم كثير شائع كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة وتصفح لكلامهم وقد أشار المولى المتقازانى الى ان الظاهر ان الفقه هنا بمعنى غير المعنى السابق له أوائل الكتاب حيث قال في جعل العضد التقييد بالفقه استرازا عن استقراغ غير الفقه مانصه الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والامدى وغيرهما فانه لا يصير فقهها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التيمؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق اهـ فتأمل لا يقال ينافي ما ذكرناه قوله المعروف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ لانه على ان التعريفين بمعنى واحد مع ذلك لا يصح لظهور أن أحدهما مبين للآخر كما تقرر من ان أحدهما بمعنى الملوك والاخر بمعنى التصديق وكذا ينافيه قوله فلو عبره بالظن بالاحكام كان أحسن لدلالة على انه أراد التطبيق

وتقديم بعض صور المناسب على بعض وغير ذلك

(الكتاب السابع في الاجتهاد)

(الاجتهاد) المراد عند الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع (استقراغ الفقيه الوسع) بان يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة (لتحصيل ظن بحكم) من حيث انه فقيه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعى فخرج استقراغ غير الفقيه واستقراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي والظن المحصل هو الفقه المعروف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ

بين ما هنا وما هناك من التعريفين لا نقول لانسلم واحدا من المناقاة والدلالة المذكورين اما
 في الاول فانه لا يخفى اننا لو قلنا الحيوان الناطق هو الانسان المعروف بالحيوان الضاحك لم يكن
 فيه مناقاة ولا دلالة على ان الحيوان الناطق والحيوان الضاحك بمعنى واحد بل حاصله ان
 الحيوان الناطق معنى للفظ الانسان كما ان الحيوان الضاحك معنى له فكذا قوله والظن
 المحصل هو الفقه الخ حاصله ان الظن المذكور معنى للفقه كما ان العلم المذكور معنى له كما تقدم
 او اثر الكتاب بل لو قيل ان قوله المعروف الخ يدل على مباينة أحد المعنيين للآخر والاقوال
 هو الفقه كما تقدم أو لكتاب أو نحو ذلك وأسقط قوله المعروف ~~بكذا~~ لكان دقة احسننا
 للمعامل فان قيل لكن الحصر الذي افادته هذه الصيغة يتنى ان له معنى آخر قلنا ممنوع لان
 الاظهر في مثل هذه الصيغة انها الحصر الاول في الثاني كما سيأتي فربما يكون مفادها حصر
 الظن المحصل في الفقه دون العكس فلا يتنى ان له معنى آخر فتأمل له واما الثاني فانه اراد
 التطبيق بينهما بالنسبة لبعض الاجزاء فقط أعني جمع الاحكام لانه معتبر فيهما وتعريف الظن
 ليكون فيه تنبيه على انه المراد من العلم هناك فتأمل له واما قوله سماه فقوله هنا مجازا مناف لذلك
 أيضا فجوابه منع المناقاة لان الحكم بهذا التجوز باعتبار تعريف الفقه المراد هنا بمعنى انه اذا
 كان الفقه بمعنى الظن المحصل كان قياسه ان يكون الفقيه بمعنى المحصل للظن فاطلاقه بمعنى
 المتهي لذلك مجاز وهذا لا يتنى ان يكون حقيقة باعتبار معنى آخر (فان قلت) هلا جعله
 حقيقة باعتبار ذلك المعنى الاخر ولم يختار مرعاة هذا المعنى المذكور هنا حتى جعله مجازا
 باعتباره (قلت) يمكن ان يقال لما كان هذا المعنى هو المشار اليه في تعريف الاجتهاد كان
 مراعاته في المشتق منه المذكور في تعريف الاجتهاد أنسب وأقرب وأبعد عن المناقاة ظاهرا
 لان كون الظن هو الفقه يقتضي عدم صدق الفقيه المشتق من الفقه حقيقة قبل حصوله
 وصدقه حقيقة قبل حصوله يقتضي كون الفقه ليس هو الظن فاطلاق الفقيه حقيقة باعتبار
 المعنى الاخر مع الاشارة الى تعريف الفقه بمعنى الظن بينهما تناف ظاهر وكأنه لما كان
 وقوع المجاز المشهور في التعريف أسهل من وقوع المشترك أثره عليه ولانه يحتمل أن يكون
 القائل بهذا التعريف يقصر اصطلاحه عليه وحينئذ يتعين النظر الى مقتضاه دون التعريف
 الاخر على انه يحتمل أن يكون ذلك على وجه التناول يعني ان غاية ما يلزم من ملاحظة كون
 الفقه بمعنى الظن دون المعنى الاخر كون الفقيه مجازا في التعريف ولا محذور فيه لانه مجاز
 شائع وهذا مع انه يمكن أن يكون مختارا شارحا في معنى الفقه ما ذكرناه دون ما تقدم أوائل
 الكتاب ويكون ما تقدم اعماذ كره على قول غيره ومثل ذلك كثير الوقوع لهم حتى للمولى
 التفتازاني في المطول وغيره في مواضع وأجاب عنه من تأخر عنه كالحشبي لكلامه بما ذكر
 بعينه واما قوله وكذا قوله هنا بمعنى المتهي الى آخره فجوابه هو جواب ما قبله بالاتفاق كما هو
 ظاهر لا يقال تجوز كون مختار الشارح ما هنا دون ما هناك يستلزم خروج مالك عن الفقهاء
 وهو باطل اجماعا لانا نقول الاستلزام ممنوع قطعا لانه وان خرج باعتبار هذا المعنى بخصوصه
 لا يخرج باعتبار غيره ولا محذور بوجه في عدم صدق اسم الفقيه حقيقة عليه باعتبار بعض
 معاني الفقه دون بعض بل باعتبار هذا المعنى بخصوصه مع ملاحظة ما أشار اليه الشارح من

ان المراد جميع الاحكام يستلزم أن لا يصدق اسم الفقيه كالمجتهد بهذا المعنى حقيقة على أحد من المجتهدين اذ حصول ظن جميع الاحكام بالفعل غير حاصل لاحد وهذا وان كان قد يستبعد الان الظاهر انه مما لا بد منه فلي تأمل (قوله فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان أحسن) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة التعبير وبن وافق قوله فيما مر العلم بالاحكام ~~لكن~~ كما يمكن ما يخالفان ما سيجي من جواز تجزى الاجتهاد فلي تأمل اه (وأقول) دعوى المخالفة ممنوعة منعاً في غاية الجلاء لحوال ان يكون للاجتهاد المطلق معنيين أحدهما وهو المراد عند الاطلاق ما هنا والاخر ما يشار اليه فيما سيجي ويكون هذا التعريف باعتبار المعنى الاول والتعريف باعتبار وضع لا يعترض بعدم تناوله افراد وضع آخر فان قيل يؤيد المخالفة قول المولى سعد الدين في الحواشي ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التنبؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة فتحقق بمجتهد ليس بفقيه اه قلنا لا تايد فيه كما هو ظاهر بأدنى تأمل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن أى حامل على حل التعريف على المعنى الاول وهلا حمله على أعم منه (قلت) الحامل على ما ذكر ان السياق صريح أو كالصريح فيه ألا ترى الى قوله عقب التعريف والمجتهد الفقيه فانه صريح أو كالصريح في ارادة المجتهد بالمعنى المراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد حتى يكون جميعها معتبراً في المجتهد فيصح ان المجتهد هو الفقيه لاعتبار جميع الاحكام فيه لاعتبارها في الفقه كما تقدم أول الكتاب وقد صرح السيد فيما اذا كان كل من المبتدأ والخبر معرفاً بالام الجنس بان قصر المبتدأ على الخبر أظهر وبه يتدفع ما عساه ان يقال من ان المقصود حصر الفقيه في المجتهد وذلك لا يستلزم العكس حتى يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد المراد من هذا التعريف ويدل على ان الامور الالائية المشتركة في المجتهد مشترطة في الاجتهاد والمراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام فيه لان اشتراط تلك الامور التي منها معرفة متعلق الاحكام على الاطلاق انما يتصور مع اعتبار ما ذكر * والثاني ان هذا الكلام صريح في اعتبار جميع الاحكام في كل من الاجتهاد والفقه لانه ذكر ان الاحسن التعبير بالاحكام لطابق ما تقدم في أول الكتاب وذكر ان المراد جميع الاحكام وهذا يقتضي ان لا يتحقق واحد من الاجتهاد والفقه لان الاحكام لا تنهاى وتزايد بتزايد الزمان ومامن زمان الى يوم القيامة الا ويحدث فيه من الاحكام ما لم يوجد فيما قبله ويكفي في ذلك انه مامن بمجتهد الا ويحدث قضايا بعد موته لم يحصل له ظن حكمها بل ولا تصوره فلا يتصور ظن جميع الاحكام فلا يتحقق الاجتهاد ولا الفقه ولا المجتهد ولا الفقيه ويمكن ان يجاب بأنه لا محذور في لزوم عدم تحقق المذكورات بهذا المعنى ويكفي تحققها بمعنى آخر للاجتهاد والفقه وهو التنبؤ للظن المذكور وكذا يتحقق الاجتهاد بمعنى آخر وهو الظن ولو لم يعض الاحكام أخذاً من جواز تجزى الاجتهاد الا في فلي تأمل (قوله والفقيه في التعريف بمعنى المتهني) قال شيخنا الشهاب فر بهذا من الاعتراض بان الفقه لا يشترط في المجتهد اه (قلت) وأقوى منه انه فزمن لزوم تحصيل الحاصل ولزوم عدم جامعية التعريف فلي تأمل (قوله ولذا) أى لاجل انه يكون بما يحصله فقيها حقيقة قال المصنف والمجتهد الفقيه الخ قال شيخنا العلامة قد يقال

فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان أحسن والفقيه في التعريف بمعنى المتهني للفقه مجازاً شائعاً ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ولتحققه شروط ذكرها بقوله (وهو) أى المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (البالغ) لان غيره لم يكمل عقله

قوله والمجتهد الفقيه وعكسه كل من المجتهد والفقيه فيهما مراد به المنتهى للعلم أي الظن إلى آخره
 (وأقول) حاصله الاعتراض على استدلال الشارح على أن المراد بالفقيه المحصل لا المنتهى
 بقول المصنف والمجتهد الفقيه وجه الاعتراض أن قول المصنف المذكور غاية ما أفاد
 تساويهما في الصدق وهذا حاصل مع كونهما بمعنى المنتهى الذي هو معناهما الآخر ولا دلالة
 في كلام المصنف على ما قاله الشارح ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من قول المصنف والمجتهد عقب
 تعريف الاجتهاد بالاستقراغ المذكور هو المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف وهو المجتهد
 بمعنى المحصل ليرتبط بالتعريف لا بمعنى المنتهى لأنه حينئذ لا يرتبط بالتعريف بل إرادته إرادة
 مجهول إذا التعريف لا يفيد ولم يبين له معنى آخر بعد فظهر وكلام المصنف فيما قاله الشارح
 مما لا يخفى به ومجرد الاحتمال لا أثر له للاستقراغ واشتهر أنه يجب حمل الكلام على ظاهرهما
 أمكن حمله عليه نعم يرد على هذا الجواب أن ذكر قوله والمجتهد الفقيه عقب التعريف وإن كان
 ظاهرا في إرادة المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف فهو معارض بان قوله وهو البالغ
 العاقل الخ خصوصا نحو قوله فيه وتعارض الفقيه أي لا يشترط معرفته بديل على أن المراد
 به معنى آخر وهو المنتهى ويجاب بنوع المعارضة لأن المراد بهذا بيان شروط تحققه كما أشار إليه
 الشارح بقوله ولتحققه أي كل منهما شروط ذكرها بقوله (فان قلت) أي قرينة من المتن على
 إرادة ذلك حتى تندفع المعارضة (قلت) يمكن أن تجعل القرينة اعتبارها نحو البلوغ والعقل
 لظهور خروج ذلك عن الحقيقة بكل من المعنيين فليست (قوله حتى يعتبر قوله) قال شيخنا
 الشهاب الأوضح حتى يصح نظره اهـ (قوله فلا يخرج بانكاره عن فقاهاة النفس)
 إشارة إلى أن هذا مراد المصنف فانه ربما تفهم عبارته معنى أنه يشترط كونه فقيها وإن أنكر
 القياس أي أن انكار القياس لا يمنع من هذا الاشتراط وهذا وإن استلزم أنه لا يخرج بانكاره
 عن فقاهاة النفس كما هو ظاهر إلا أنه خلاف المراد من أن الخلاف في أنه يخرج بذلك عن فقاهاة
 النفس أولا لأن الخلاف في اشتراط كونه فقيها وعدمه وأيضا فلو كان الخلاف في الاشتراط
 المذكور كان قوله وثالثها الإجمالي معناه وثالثها يشترط كونه فقيها النفس إلا أن انكار الجلي
 فلا يشترط ذلك وهو ظاهر مناف للمقصود (قوله لغة الخ) قال شيخنا الشهاب هذا وسائر
 المعطوفات بعده نصب على الظرفية المجازية لا التمييز خلافا للمعشى وفي كلام الشارح الآتي
 ما يدل لما قلناه اهـ وأشار بقوله كلام الشارح إلى قوله الآتي أي المتوسط في هذه العلوم
 (قوله وأصولا وبلاغة) قال الكوراني وعندى ليس بشرط أي معرفة أصول الفقه
 إذا الشافعي كان مجتهدا ولم يكن هناك العلم مدقونا ولو أدرج البلاغة في العربية كان أولى مع
 أنها ليست شرطا في المجتهد أيضا لأن جمهور المجتهدين كانوا متبحرين في الاجتهاد مع أنه لم يكن
 هناك هذا العلم مدقونا بل كونه ذات طبع مستقيم كاف اهـ (وأقول) أما قوله وهو عندى ليس
 بشرط الخ فهو مبني على توهمه أن المراد بمعرفة علم الأصول معرفته بهذه الاصطلاحات
 الحادثة على هذا الوجه المدقون وليس كذلك بل المراد به معرفة ذات قواعد سواء كانت
 مدقونة أو لا وسواء عرفها بالطبع أو بغيره ولو صح هذا التوهم لزم عدم اشتراط معرفة العربية
 وغيرها أيضا فان مشايخ أصحابنا رضوان الله عليهم كانوا في غاية رفعة الرتبة في الاجتهاد ولم يكن

حتى يعتبر قوله (العاقل)
 لأن غيره لا يتميز له بهتدى به
 لما يقوله حتى يعتبر (أي
 ذو ملكة) هي الهيئة
 الراسخة في النفس (يدرك
 بها المعلوم) أي ما من شأنه
 أن يعلم وهذه الملكة العقل
 (وقيل العقل نفس العلم)
 أي الإدراك الضروري كان
 أو نظريا (وقيل ضروريا)
 فقط وصدق العاقل على ذي
 العلم النظرى على هذا العلم
 الضروري الذي لا يتقن
 عن الإنسان كعلمه
 بوجود نفسه كما
 يصدق لذلك على من
 لا يتأق منه النظر كالأبله
 (فقيه النفس) أي شديد
 الفهم بالطبع لمقاصد
 الكلام لأن غيره لا يتأق له
 الاستنباط المقصود بالاجتهاد
 (وإن أنكر القياس) فلا
 يخرج بانكاره عن فقاهاة
 النفس وقيل يخرج فلا يعتبر
 قوله (وثالثها الإجمالي)
 فيخرج بانكاره لظهور
 جوده (العارف بالدليل
 العقلي) أي البراءة الأصلية
 (والتكليف به) في الحجية
 كما تقدم أن استحباب
 العلم الأصلي حجة فيتمسك
 به إلى أن يصرف عنه دليل
 شرعي (ذو الدرجة الوسطى
 لغية وعربية) من نحو

اذنك العربية وغيرها مدونة فإوهن عنديته واما قوله ولو أدرج البلاغة في العربية كان
أولى فهو عندي خطأ لقطع بان المتبادر عرفاً من العربية ما لا يشمل البلاغة فلو أدرجها فيها
فهم خلاف المقصود وأتوهم ذلك توهم في غاية القوة والاعتبار فكان الأولى ما صنعه المصنف
لما توهمه هو واما قوله مع انه ليست شرطاً في المجتهدين أيضاً الخ بجوابه هو ما تقدم أولاً بلا
تفاوت كما هو ظاهر (قوله وقال الشيخ الامام هو من هذه العلوم ملكة له الخ) فيه أمور
الأول انه يمكن حمل كلامهم على ما قاله لان التوسط في المذكورات يجامع صيرورتها ملكة له
فان الملكة تتفاوت مراتبها فان أراد على مراتب الملكة فيها فهو ممنوع والثاني ان المتبادر
منه أنه مقابل لما قبله مع انه لا يقابله اذ ما قبله شروط لتحقيق المجتهدين المفسرين بظان الحكم على
الوجه المخصوص كما علم بما قرره الشارح والمفهوم من هذا انه تفسير حقيقة المجتهدين ويحصل
من هذا التفسير انه بمعنى المتهنى لا الظان بالفعل اللهم الا ان يكون المراد من انه من هذه
العلوم ملكة له انه يتحقق به ومنها ملكة له الخ والثالث ان السكوراني أشار الى المناقشة
في تخصيص ذلك بالشيخ الامام حيث قال بعد ذكره وهذا مأخوذ من كلام الامام والغزالي قال
في المستصفى أحد الشرطين في المجتهدين ان يكون محيطاً بحدود الشريعة متمكناً من استشارة
الظن بالنظر فيها ويقدم ما يجب تصديقه فان قوله متمكناً معناه ذو ملكة له قوة الاخذ والرد
والقبول اه (وأقول) هذه مناقشة أو هي من بيت العنكبوت اما أولاً فلان ما زعمه من ان
قوله متمكناً معناه ذو ملكة الى آخره ممنوع منعاً لا خفاء فيه وأي ملازمة بين التمكن المذكور
والملكة أو أي توقف لذلك التمكن على تلك الملكة حتى يجب ارادتها منه واما ثانياً فقلنا انه
أراد ذلك لكن عبارته محتملة والشيخ الامام صرح بذلك ونص عليه فأتجه كل الاتجاه بخصيصه
بنقل ذلك عنه وهذا مما لا يتشكك فيه عاقل ولا يخفى كثرة وقوع أمثاله في كلامهم على فاضل
واما ثالثاً فلان الاحاطة بحدود الشريعة أعم من ممارستها بحيث اكتسب القوة المذكورة
والشيخ الامام صرح بهذا التقييد فتخصيصه بنقل ذلك عنه في غاية الاتجاه واما رابعاً فلان
دعواه ان ذلك مأخوذ من كلام الامام غير مقبولة الى اثباتها وهو لم يتعرض لذلك وغاية ما يصح
له ان يكون عبارة الامام كعبارة الغزالي وقد علمت انه لا دلالة فيها على ما زعمه فتدبر (قوله
بمعظم قواعد الشرع) ان أراد بتمييزه بالمعظم اخراج غير المعظم عن الاعتبار رأساً ففيه نظر
لانه قد يقع له من الاحكام ما يتوقف على ذلك الغير فلا يتأتى له العلم به على وجه معتبر والا فلا
وجه لهذا التقييد مع انه لا يوافق ما قرره الشارح من اعتبار عموم الاحكام اذ لا يتأتى
استخراج عموم الاحكام الا مع الاحاطة بجميع قواعد الشرع فان قيل هذا النظر غير متوجه
مع قوله وما رسها بحيث الخ قلنا ان أراد بفهمهم مقصود الشارع ففهمه في سائر الاحكام فلا نسلم
تأتي ذلك مع عدم الاحاطة ببعض قواعد الشرع أو بالنظر لمعظم الاحكام فهذا لا يوافق
اعتبار عموم الاحكام كما تقررو ويمكن ان يختار الأول ويلتزم ان الاحاطة بالمعظم وممارستها بما
يقدران على تحصيل الباقي (قوله وضم اليها ما ذكر) قال شيخنا الشهاب أي قوله وأحاط الخ
ذلك ان تقول هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الاحكام السابق فان قيل هو أعم منه قلنا
سلمنا ولكن الذي يشترط في تحقيق المجتهدين من ذلك معرفة متعلقات الاحكام لا غير فليتل ما اه

وتصريف (وأصولاً
وبلاغة) من معان وبيان
(وسمى ايق الاحكام) بفتح
اللام أي ما يتعلق هي به
بدلالته عليها (من كتاب وسنة
وان لم يحفظ المتن) أي
التوسط في هذه العلوم ليتأتى
له الاستنباط المقصود
بالاجتهاد ما علمه بآيات
الاحكام وأحاديثها أي
مواقعها وان لم يحفظها
قلنا المستنبط منه واما علمه
باصول الفقه لانه يعرف به
كيفية الاستنباط وغيرها
مما يحتاج اليه واما علمه
بالباقى فلانه لا يفهم المراد
من المستنبط منه الا به لانه
عربي بليغ (وقال الشيخ
الامام) والذ المصنف (هو)
أي المجتهدين (من هذه العلوم
ملكة له وأحاط بمعظم قواعد
الشرع ومارسها بحيث
اكتسب قوة يفهم بها
مقصود الشارع) فلم يكتف
بالتوسط في تلك العلوم
وضم اليها ما ذكر (وبعبارة

(وأقول) لو سلم أن هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الأحكام وإن تلك القواعد ليست مباينة
 لمتعلق الأحكام الذي هو الآيات والاحاديث الدالة على الأحكام على ما هو الأنسب بقوله
 يفهم بهم مقصود الشارع فإنه ظاهر في أن المراد بتلك القواعد غير الآيات والاحاديث
 المذكورة إذ لا يتجه أن الاحاطة بها وممارستها وسيلة إلى فهم كلام الشارع لأنها كلام الشارع
 فهي أيضا محتاجة إلى التوسل في فهمها وإن الشيخ الإمام لم يخالف غيره باعتبار ما هو أعم من
 متعلق الأحكام فيكفي في خروج هذا المضموم عن معرفة آيات الأحكام وأحاديثها زيادة اعتبار
 الممارسة فيه بحيث اكتسب القوة المذكورة (قوله قال الشيخ الإمام لا يقع الاجتهاد
 الخ) فيه أمران الأول أن القائل أن يقول لم كانت هذه الأمور معتبرة لا يقع الاجتهاد
 لا لتحقيقه ومعرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة بالعكس كما تقدم والثاني أن الكوراني
 أشار إلى المناقشة في تخصيصه بذلك حيث قال ونقله عن والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر
 كلام الإمام والغزالي قال الإمام في الحصول ينبغي أن يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي
 بخلافه والافتاء هو إيقاع الاجتهاد الذي قاله والده اه (وأقول) ما أضعف هذه المناقشة
 وأمرى أنها كالهباء المنشور وذلك لأننا نسلم أن الافتاء هو إيقاع الاجتهاد بل هو إجابة السائل
 كما هو في غاية الظهور وكيف يصح دعواه أن الافتاء في كلام الإمام يعني الاجتهاد مع تكرر تعبير
 الإمام بنحو قوله إذا فتى المجتهد مرة بما أدى اجتهاده إليه الخ فإن هذا تصریح بان الافتاء
 غير الاجتهاد وحينئذ فيجوز أن يكون الإمام اعتبر ذلك في كونه صفة فيه إذ لو لم يعتبر كذلك
 لربما أوقع الاجتهاد المخالف له وأجاب بما أدى إليه فيلزم الافتاء بخلافه ولو سلم أنه أراد ما زعمه
 فعبارته محتملة لإرادة غيره وكان تخصيص من نص على المقصود وهو الشيخ الإمام أولى ولو سلم
 أن عبارته نص فيما زعمه فلا دلالة فيها على أن الاعتبار بالإيقاع لا لكونه صفة فيه لأن حاصلها
 أنه ينبغي ما ذكر لي قبح الاحتراز عن إيقاع الاجتهاد مخالفا له وهذا لا ينافي أن الاعتبار لنفس
 كونه صفة فيه لأن اعتباره في نفس كونه صفة له يصح أن يعال بالاحتراز عما ذكر لأنه لو لم يعتبر
 في ذلك فتدبر الاجتهاد بدون الخبرة وذلك قد يؤدي إلى المخالفة فتأمل فإنه في غاية الحسن
 والظهور (قوله لا لكونه صفة فيه) قال شيخنا الشهاب الضمير أي في كونه عائد على قوله
 الآتي كونه خيرا إلى آخره اه وسبقه إلى ذلك شيخ الإسلام فقال قوله لكونه أي لكون
 ما يأتي من كونه خيرا بالمد كورات فالضمير عائد على متأخره فمقتضى رتبة اه ووافق قول
 الشارح الآتي وبين والده المصنف الخ (وأقول) هذا غير متعين بل يجوز رجوع ضمير لكونه
 للاجتهاد وضمير فيه للمجتهد أي اعتبار كونه خيرا ليس لأجل كون الاجتهاد صفة في المجتهد
 بمعنى أن قيام صفة الاجتهاد لا تتوقف على ما ذكرنا من (قوله كونه خيرا بمواقع الاجماع)
 فيه أمران الأول أنه قد يقال كان ينبغي أن يزيد بمواقع الخلاف فإنه يحرم عليه أحداث
 قول آخر فيحتاج إلى معرفة مواقع الخلاف لا يقع في مخالفتها بأحداث ما ذكر ويمكن أن
 يجاب بأن ما ذكره يعني عن هذه الزيادة لأنه إنما يحرم أحداث القول أو التقصير بل أن خرقا
 الإجماع بأن خرقا عن الخلاف الذي في المسئلة لأن الخروج عنه يجمع على امتناعه فهذا من
 أفراد مواقع الاجماع فكلامه يشمل والثاني أن قوله بمواقع الاجماع قال شيخ الإسلام أي

قال الشيخ الإمام والله
 المصنف لا يقع الاجتهاد
 لا لكونه صفة فيه كونه
 خيرا بمواقع الاجماع كي
 لا يخرقه فإنه إذا لم يكن
 خيرا بمواقع قد يخرقه
 بخالفته وخرقه حرام كما
 تقدم لا اعتبار به

(والناسخ والمنسوخ) لتقدم

الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خبرا بهما قد يعكس (وأسباب النزول) فان الخبرة بهما ترشد الى فهم المراد (وشرط المتواتر والاتحاد المحقق لهما) المدكور في الكتاب الثاني ليقدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خبرا به قد يعكس (والصحيح والضعيف من الحديث ليقدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خبرا بهما قد يعكس) (وحال الرواة) في القبول والرد ليقدم المقبول على المردود فانه اذا لم يكن خبرا بذلك قد يعكس وفي نسخة وسير الصحابة ولا حاجة اليه على قول الاكثر بعد التمسك كما تقدم (ويكنى) في الخبرة بحال الرواة (في زماننا الرجوع الى أئمة ذلك) من الحديث كالا امام احمد والخاري ومسلم وغيرهم فيعتقد عليهم في التعديل والتجريح لتعذرهما في زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرة بهذه الامور اعتبروها في المجتهد لما تقدم وبين والد المصنف انها شروط في الاجتهاد لصفة فيه وهو ظاهر (ولا يشترط) في المجتهد (علم الكلام) لا يمكن الاستنباط لمن يحزم بعقيدة الاسلام تقليدا

في الواقعة المجتهد فيها وايضا في بقية الشروط الالهية وعليه فكان ينبغي حذف شرط من قوله وشرط المتواتر والاتحاد لانه لم يعتبر لا يقاع الاجتهاد الذي الكلام عليه بل للمجتهد وهو معلوم من قوله وهو ذو الدرجة الخ وفيه امران * الاول ان قوله أي في الواقعة المجتهد فيها لا يناسب تعبير المصنف بمواقع الاجماع لان مواقعه هي المسائل المجمع عليها ولا معنى لقولنا خبرا بالمسائل المجمع عليها في المسئلة المجتهد فيها وان جعل المواقع بمعنى الوقوع صار المعنى انه يشترط كونه خبرا بوقوع الاجماع في المسئلة المجتهد فيها وهذا غير مشروط بل يكتفي معرفته بانهم اجمع عليها والوجه ان مراد المصنف كونه خبرا بالمسائل المجمع عليها ولو عند الاجتهاد ولو اجالا بان يعرف ان مسئلته ليست منها * والثاني ان قوله فكان ينبغي حذف شرط الخ مبنى على ان المراد كونه خبرا بمعنى الشرط فيكون شرطا للمجتهد ويغني عنه قوله أصولا لالتضمن معرفة الاصول معرفة معنى ذلك الشرط لكن هذا ممنوع لجواز ان مراد المصنف كونه خبرا بوجود ذلك الشرط في ذلك الخبر وهذا لا يتضمنه معرفة الاصول ولا هو شرط للمجتهد بل لا يقاع الاجتهاد وهو ظاهر (قوله والناسخ والمنسوخ) قال شيخنا الشهاب أي بان هذا ناسخ وهذا منسوخ والا فالعلم بحالهما داخل في قوله السابق أصولا اه وبه يندفع ما ذكره في قول الشارح ليقدم الاول على الثاني وهو مانع لك ان تقول هذا معلوم من اشتراط معرفة الاصول اه (قوله قد يعكس) قال شيخنا الشهاب لا يقال أو يعمل بهما لاننا نقول محل النسخ عند التعارض اه وبه يندفع قوله في حاشية أخرى عند قوله قد يعكس أو يعمل بهما اه (قوله والصحيح والضعيف) يمكن هنا ان يراد كونه خبرا بفهمهم وما وان المتحقق فيما هو فيه الاول ليعمل به أو الثاني فلا يعمل به لكن هذا قد يؤدي الى الاستغناء عن قوله وحال الرواة فان معرفة تحقق احد الوصفين يستتبع معرفة حال الرواة فليتأمل (قوله ويكنى في الخبرة بحال الرواة) خص هذا بمعرفة حال الرواة كانه لانه المتبادر والافهم من رجوعه لمعرفة الصحيح والضعيف أيضا بل ولما قبل ذلك أيضا فليتأمل (قوله لتعذرهما في زماننا) قال شيخنا الشهاب لعل المراد تعذرهما بالنسبة لمن مضى دون الاحياء في زماننا فلا يتعذر تعديلهم وتجريحهم (قوله وبين والد المصنف الخ) يمكن جعل كلامهم عليه ويحتمل أن مراد الشيخ الامام بيان مرادهم لان نسبتهم للمخالفة (قوله ولا يشترط علم الكلام) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب الظاهر ان جملة المتضايقين لقب لاصول الدين وحيث حذف في كلامه مضاف محذوف أي معرفة علم الكلام فان كان المضاف اليه هو اللقب فقط فلا حذف اه * والثاني قال الكوراني وهذا ما خوذ من كلام الغزالي وهو مبني على جواز التقليد في العقائد وهذا ليس بصحيح اه (وأقول) دعوا عدم صحته من غير سند يذكره مما لا يلتفت اليها وكيف وقد مشى على ذلك غير الغزالي أيضا وجهه مما هو حسن ظاهر قال الامام في المحصول وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا اناسا جازما بالاسلام تقليدا لا يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام اه فتمام حسن هذا التوجيه ومثاقته وظاهره ان هذا غير مبني على جواز التقليد وقد يدل على ذلك ما سبق في مسألة التقليد في اصول الدين ان الذي رجحه الامام امتناع

التقليد ووجوب النظر ولم يزد في المستصفي على قوله ان الكلام لا حاجة اليه ولم يتعرض لبيان ذلك على جواز التقليد فان أشار الكوراني بقوله وليس هذا بصحيح الى جواز التقليد فلا التفات اليه لما سياتي من ان التحقيق جوازه ولو سلم قلنا ان نمنع بناء التوجيه على ذلك وان أشار به الى عدم اشتراط الكلام فليس بصحيح بل هو ظاهر متجه كما علم من هذا التوجيه فليست مثل (قوله ولا تفاريع الفقه) قال الكوراني والمراد به المسائل الفرعية التي استخرجها غيره فلا دور كما توهم اه وقال شيخنا الشهاب انظر كيف هذا مع قولهم الفقيه هو العالم بالاحكام اي المتهي اذ كيف يوجد الفقيه بدون اتصافه بذلك اللهم الا ان يريد المعرفة بالفعل اه (وأقول) أما ما قاله الكوراني فسكانه قصده رد ما في الزركشي وما أشار اليه الشارح المحقق ان يزيد انحرافه منهما وعصبيته عليهما الا ان هذا الذي قاله باطل مخالف لكلام الاثمة فلا اعتبار به ولا التفات اليه والموافق لكلام الاثمة ما في الزركشي وأشار اليه الشارح المحقق قال جهة الاسلام في المستصفي وكيف يحتاج الى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليه شرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بما رسته فهو طريق لتحصيل الدرجة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن العصاة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق العصاة أيضاً اه فتأمل قوله وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها الى ان قال فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد الخ اي وهو دور وفي الحصول للامام مانصه وأما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع يولدها المجتهدون بعد أن قازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه اه وبعبارة المنهاج للقاضي البضاوي ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجة اه قال المصنف في شرحه ولا حاجة أيضاً الى تفاريع الفقه وكيف يحتاج اليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزوم الدور ونقل اشتراط الفقه عن الاستاذ أبي اسحق وله له أراد ممارسة الفقه فقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا وساق مائة قدم عن الغزالي فانظر قوله فلو شرط فيه لزوم الدور شرعا قول المنهاج لانه نتيجة وقوله وله له أراد الخ فان ذلك كله صريح في ان الكلام في تفاريع الفقه التي يولدها المجتهدون وان صورة المسئلة انه لا يشترط في المجتهد تفريعه تفاريع الفقه وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الكوراني وانه قلدي القضية مجردا لعصية من غير رجوع الى منقول ولا تمسك بمنقول وأما ما قاله شيخنا فخوابه قوله اللهم الا ان يريد الخ فان هذا هو مرادهم هنا بلا شبهة كما يصرح بذلك دليلهم وبالله التوفيق (قوله لانها انما يمكن بعد الاجتهاد) قال شيخنا العلامة لو قال لا تحصل كان أظهر اذا التوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الامكان اه (وأقول) غاب عن الشيخ ما قرروه ان الامكان امكانان ذاتي ووقوعي فما ذكره هو الذاتي وما ذكره الشارح هو الوقوعي فلا شك كالوجه وانما نشأ الاشكال من اشتباه أحدهما بالآخر وعدم ملاحظة الفرق بينهما مع انه قد كثرت في كلامهم التنبه عليهم ما في مظان الحاجة اليه حتى كأنه لما قال في شرح ايساغوجي حيث جعلت تعريفات الكلمات رسوماً وكون هذه التعريفات رسوماً بناء على امكان أن يكون لها ماهيات وراء تلك المفهومات قال بعض المحشين عليه المراد من هذا الامكان الوقوعي

(و) لا (تفاريع الفقه) لانها انما يمكن بعد الاجتهاد فكيف تشترط فيه (و) لا (الذكورة والحرية) لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وان كن ناقصات عقل عن الرجال

وكذا بعض العبيد
 بأن يتطرح حالة التفرغ
 عن خدمة السيد (وكذا
 العدالة) لا تشترط فيه (على
 الأصح) لجواز أن يكون
 للقاسق قوة الاجتهاد وقيل
 يشترط اعتمده على قوله
 (وليبحث عن المعارض)
 كالمخصص والمقيد والناسخ
 (و) عن (اللفظ هل معه
 قرينة) تصرفه عن ظاهره
 أي عن القرينة الصارفة
 إليه ما يستنبطه عن تطرق
 الخدم إليه لولم يبحث وهذا
 أولى لا واجب إوافق ما تقدم
 من أنه ينسك بالعام قبل
 البحث عن المخصص على
 الأصح ومن حكاية هذا
 الخلاف في البحث عن صارف
 صيغة الفعل عن الوجوب إلى
 غيره وحكاية بعضهم في كل
 معارض (ودونه) أي دون
 المجتهد المتقدم وهو المجتهد
 المطلق (مجتهد المذهب وهو
 المتمكن من تخرج الوجوه)
 التي يديها (على نصوص
 إمامه) في المسائل (ودونه)
 أي دون مجتهد المذهب
 (مجتهد القضا وهو المتبحر)
 في مذهب إمامه (المتمكن من
 ترجيح قول) له (على آخر)
 أطلقهما (والصحيح جواز
 تجزئ الاجتهاد) بأن يحصل
 لبعض الناس قوة الاجتهاد
 في بعض الأبواب كالفرائض
 بأن يعلم أدلته باستقراء منه

لا الامكان الذاتي فاصل الكلام وكون هذه التعريفات لها وسوما بناء على وقوع الحدود ولها
 فحد النوع إلى أن قال ولا يرد عليه قوله إلا أن المناسب حينئذ كالتعريف الذي هو أعم لأن
 منشأه حمل الامكان على التجويز العرفي فإذا انهدم المنشأ فقد اندفع الاعتراض فليتنامل
 حق التأمل اه على أنه يمكن أن يجاب أيضا بالانضمام استحالة حصولها عادة قبل الاجتهاد كما لا يخفى
 فليتنامل فيكون معنى الاعتراض ملاحظة الامكان العقلي (قوله بأن يتطرح حالة التفرغ عن
 خدمة السيد) قال شيخنا العلامة تصويها لمهية قوة الاجتهاد وهو انما يصلح كونه تصويها
 لمهية الاجتهاد أي الاستقراء للقوة التي هي الملكة بمعنى التهيؤ اه (وأقول) مبنى هذا
 الاعتراض على أن المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع بل المراد النظر في الآلات
 المحصلة لقوة الاجتهاد كما يصرح بذلك كون الكلام في شروط الاجتهاد وما يحققه (قوله
 ودونه مجتهد المذهب) مبتدا وخبر على التقدير والتأخير فلا يرد أن دون طرف لا يتصرف
 في المشهور فلا يصح وقوعه مبتدا (قوله من تخرج الوجوه) هي الاحكام التي يديها على
 نصوص امامه ومعنى تخرج الوجوه على النصوص استنباطها منها كأن يقيس ما سكنت عنه
 على مانص عليه لوجود معنى مانص عليه فيما سكنت عنه سواء نص امامه على ذلك المعنى
 أو استنبطه هو من كلامه أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة
 فترها ويرد عليه ان أصحاب الوجوه كما يعلم من تتبع أحوالهم قد يستنبطونها من نصوص
 الشارع لكن يتقيدون في استنباطهم منها بالجرى على طريقة امامهم في الاستدلال ومراعاة
 قواعده وشروطه فيه وبهذا يفارقون المجتهد المطلق فإنه لا يتقيد بطريق غيره ولا بمراعاة قواعده
 وشروطه فيه اللهم إلا أن يريد بنصوص امامه ما يشمل قواعده وشروطه في الاستدلال
 وبتخرج الوجوه على نصوص امامه بالنسبة لهذا القسم استنباطها من الأدلة مع الجرى
 على نصوص الامام في الاستدلال أي قواعده وشروطه عنده ولا يخفى انه تكلف (قوله المتمكن
 من ترجيح قول له على آخر) أي أو وجه للاصحاب على آخر وتركه لزومه لما ذكره لان من تمكن
 من الترجيح في الأقوال يمكن من الترجيح في الأوجه وفيه أمران الأول ان مجتهد الفتوى
 قد يستنبط من نصوص الامام بل ومن الأدلة على قواعد الامام كما هو معلوم من تتبع أحوال
 من عدوهم من مجتهدى القضا كالنوى بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد القضا كما يعلم من
 أحوال المتأخرين ويجب بأن الاجتهاد المذهبي قد يتجزأ فربما حصل للمجتهد القضا أو من هو
 دونه في بعض المسائل كما ان الاجتهاد في القضا قد يتجزأ فيحصل لمن هو دون مجتهد القضا
 في بعض المسائل والثاني ان السبوطي قال مانصه ولم يذكر في جمع الجوامع مرتبة بعد ذلك
 وقد ذكر في شرح المذهب مرتبة رابعة وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات
 والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعقد نقله وقواه فيما يحكيه
 من مسطورات مذهبه وما لا يجده منه ولا ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير فكر
 انه لا فرق جازا بينه وبين الفتوى به وكذا ما يعلم اندراج تحت ضابط مجتهد في المذهب وما ليس
 كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه الا انه بعد كما قال امام الحرمين أن تقع مسئلة لم ينص
 عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط وشروط كونه فقيه النفس

ذاحظ واقفر من الفقه اه وما حب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء اه (قوله والصحيح
 جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم الخ) فيه امور الاول ان الجواز مذهب الجمهور وقال
 الواحدى في البسيط انه مذهب الشافعى وعداه الى سائر الانبياء ذكر ذلك الزركشى والثاني
 ان القرافى ادعى ان محل الخلاف في الفتاوى وان الاقضية يجوز فيها من غير نزاع اه وقد يفرق
 بأن القضاة غالبا يترتب على النزاع والخصومة والشارع ناظر الى المبادرة الى فصل ذلك بقدر
 الامكان والثالث قال الاسنوى قال الغزالى واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقامس فرعا
 على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع فانه صار أصلا بالنص قال وكذا الواجبهات الامة عليه
 اه (قوله لقوله تعالى ما كان لنبى الخ) اقتصر على الاستدلال على الوقوع لان اثباته يستلزم
 اثبات الجواز ولا عكس (قوله وقيل يمتنع له قدرته على اليقين بالتلقى من الوحي) قال شيخنا
 العلامة ظاهره انحصار سبب اليقين فى التلقى من الوحي وبأنى ان الصواب فى اجتهاده انه
 لا يخطئ فيكون الاجتهاد ايضا سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد اه (وأقول)
 ما أورده على هذا القيل من عدم القيام يتوقف على اثبات كون هذا القائل من القائلين بأنه
 لا يخطئ أو اثبات عدم الخطأ بالدليل القطعى ولم يأت الشيخ بواحد منهما تأمل (قوله ورد بان
 انزال الوحي ليس فى قدرته) أقول قال بعضهم ولو سلمنا وجود ما اى القدرة على اليقين فلم قلتم
 ان القادر على اليقين يحرم عليه الاجتهاد والاصح جواز الاجتهاد فيما اذا شك فى نجاسة
 أحد الاناءين ومعه ما طاهر يقيى الى غير ذلك من المسائل المعروفة فى الفقه اه (فان قيل)
 يشكل على ذلك ان القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين (قلنا) هذا باطلا لانه ممنوع
 فانه يجوز الاجتهاد لمن فى محذور وممكن مع القدرة على اليقين فهو الخروج لمشاهدة الكعبة وانما
 يمنع الاجتهاد على المتمكن من اليقين بسهولة لكن بالمسجد الحرام مع نحو ظلمة ولو تصور مثل
 ذلك منعنا الاجتهاد أيضا فليأتنا (قوله والصواب ان اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام
 لا يخطئ) ثم قول الشارح وقيل قد يخطئ ولكن فيه عليه سريرا) أقول لم يتعرض لغيره من
 الانبياء هنا أيضا والمتجه عندى امتناع الخطأ على غيره من الانبياء امام مطلقا أو من غير تنبيه عليه
 سريرا وأما تجويزه عليهم من غير تنبيه عليه ففقه نظر ظاهر وان صرح به قوله فى شرح الروض
 فى باب المسكاح فى بحث المصائب مانعه وكان لا يجوز عليه الخطأ اذ ليس بعده نبى يستدرج
 خطأه بخلاف غيره من الانبياء اه ونقله السيوطى عن ابن أبى هريرة والماوردى فقال
 فى مختصر المصائب فى الباب الاول المعقود للمصائب التى اختص بها عن جميع الانبياء
 مانعه ولا يجوز عليه الخطأ بعد هذه ابن أبى هريرة والماوردى اه والوجه ما قلناه لان الخطأ من
 غير تنبيه نقص لا يلبق بمنصب النبوة وقد استدلوا على امتناعه فى حق النبى صلى الله عليه وسلم
 بأن تجويزه عليه غرض من منصبه وبأن اجتهاده تشريع للاحكام جارية مجرى ابلاغ الشرع
 وتشريعه فكذا لا يجوز عليه الخطأ فى ذلك فكذلك فيما نحن فيه وهذا كله موجود فى حق غيره من
 الانبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يصح أن يكون مقتضا للمنع فى حقه دون غيره
 منهم غاية الامر انه يمكن أن يلتزم الامتناع فى حقه عليه أفضل الصلاة والسلام والجواز مع
 التنبيه فى حقهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لمزيتهم عليهم وأما الفرق السابق عن شرح

او من مجتهد كامل وينظر
 فيها وقول المانع يحتمل أن
 يكون فيما لم يعلمه من الأدلة
 معارض لماعلمه بخلاف من
 أحاط بالكل ونظر فيه بعيد
 جدا (و) الصحيح (جواز
 الاجتهاد للنبي صلى الله عليه
 وسلم ووقوعه) لقوله تعالى
 ما كان لنبى ان تكون له
 اسرى حتى يخن فى الارض
 عفا الله عنكم اذنت لهم
 عوتب على استبقاء اسرى
 بدر بالفداء وعلى الاذن
 لمن ظهر نفاقهم فى الخلف
 عن غزوة تبوك ولا يكون
 العتاب فيما صدر عن وحي
 فيكون عن اجتهاده
 وقيل يمتنع له قدرته على
 اليقين بالتلقى من الوحي بأن
 ينتظره والقادر على اليقين
 فى الحرام لا يجوز له
 الاجتهاد فيه جزما ورد بان
 انزال الوحي ليس فى قدرته
 (وثالثها) الجواز والوقوع
 فى الآراء والحروب
 فقط اى والمنع فى غيرها
 جمع بين الأدلة السابقة
 (والصواب ان اجتهاده عليه
 أفضل الصلاة والسلام
 لا يخطئ) فتزيم المنصب
 النبوة عن الخطأ فى الاجتهاد
 وقيل قد يخطئ ولكن تنبيه
 عليه سريرا

الروض فلا يفيد اذ وجود من يستدرك الخطأ لا يدفع نقيضه بل يؤكدها ولا يدفع محذور لزوم
تشرية الخطأ والاتباع فيه قبل حصول الاستدراك ومخالفة ابن أبي هريرة والماوردي
في أمثال ذلك مما لا يصح عنه نقل ولا عقل فليتنامل (قوله لما تقدم في الآيتين) أقول أجاب
المصنف عن الآيتين بما كان يظهره الله الحمد فقال في جواب الأولى وأما أسارى بدر وقوله
تعالى ما كان لنبي أن تكون له أسرى الآيتين فقد اشغلتنا على ما خص به صلى الله عليه وسلم
وبيان عظيم فضله من بين سائر الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمعنى والله أعلم ما كان هذا
لنبي غيرك وقوله تريدون عرض الدنيا المعنى به من أراد ذلك من الصحابة بخبريضا لهم على تعظيم
جانب الأبر والفرز بالشهادة اه وقال في جواب الثانية لدلالة فيه الوجوه منها أنه صلى الله
عليه وسلم كان مخيرا في الأذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الأئمة فما ارتكب الأصواب صلى
الله عليه وسلم قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من
سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقد وافق كان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى اه (قوله
واعترض بأنه لو كان عنده وحى في ذلك لبلغه للناس) قال شيخنا العلامة يرد هذا الاعتراض
بأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم الصواب فيه أنه لا يخطئ فالحكم الخاص بل باجتهاده متيقن
فلا ينحصر سبب اليقين في التلقى من الوحي بل في تلقى الحكم منه صلى الله عليه وسلم بوحى
أو اجتهاده اه (وأقول) أن أراد بالحكم الخاص باجتهاده وأداه الى الحكم فلا يخطئ ضعف
هذا الرد ومما يردده أمران الأول أنه يجوز أنهم أرادوا بالوحى هنا ما يشمل الحكم الاجتهادى
فقد عدوه من الوحي ولهذا قال البعض كغيره جوابا عن احتجاج منكري اجتهاده عليه أفضل
الصلاة والسلام بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فانه ظاهر في العموم
وأن كل ما نطق به فهو وحى وذلك ينفي الاجتهاد مانعه الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولون
في القرآن فيختص بما بلغه ويتلقى العموم ولئن سلمنا أى العموم فلا نسلم أنه أى العموم يتلقى
الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحى لم يكن أى الحكم الخاص بل بالاجتهاد نطقا عن
الهوى بل كان أى ذلك الحكم قولاً عن الوحي اه والثاني سلمنا انهم لم يريدوا بالوحى هنا ما يشمل
الحكم الاجتهادى لكنه في معناه وانما لم يتعرضوا لذلك لظهوره فالحكم مطلقا سواء كان ببعض
الوحى أو بالوحى بواسطة الاجتهاد لو كان عنده لبلغه وان أراد بالحكم الاجتهادى ما يمكن أن
يحصل بالاجتهاد بأن يسألوه فيجيبونهم بما أدى اليه اجتهاده فهذا حسن طال ما خطر
بالبال ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما لم يكن الحكم متحققا في الحال بل وغير موثوق بحصوله
فيما بعد باجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤديه اجتهاده الى شئ لم يكن مانعا
من الاجتهاد لعدم القدرة على اليقين في الحال وقد عهدي في الشرع الاكتفاء بالقدرة في الحال
مع القدرة في المآل كالماء في الحال فانه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وان يتيقن
حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله في الحال وكما لو كان في مكان لا يطلع منه على
الكعبة جازله الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر الى خروجه منه وان كان لو خرج منه لاطلع عليها
لعدم وجود اليقين في الحال ومما يتردى ذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود
مع انه لا يقيد الا الظن ولهذا قال انكم تختصمون الى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته

لما تقدم في الآيتين
ولشاعة هذا القول
عن المصنف بالصواب
(والأصح أن الاجتهاد جائز
في عصره) صلى الله عليه وسلم
وقيل لا القدرة على اليقين
في الحكم بتلقيه منه
واعترض بأنه لو كان عنده
وحى في ذلك لبلغه للناس

(وثالثها) جائز (بأذنه)

صريحاً قبل أو غير صريح

بأن سكت عن سؤال عنه أو

وقع منه فإن لم يأذن فلا

(ورابعها) جائز (للبعيد)

عنه دون القريب لسهولة

مراجعتها (وخامسها) جائز

(للولاة) حفظاً لمنصبهم عن

استنقاص الرعية أهم

لأنه يجوز لهم بأن يراجعوا

النبي صلى الله عليه وسلم

فما يقع لهم بخلاف غيرهم

(و) الأصح على الجواز (أنه

وقع) وقيل لا (وثالثها) يقع

للحاضر في قطرة عليه

الصلاة والسلام بخلاف

غيره (ورابعها) الوقف عن

القول بالوقوع وعدمه

واستدل على الوقوع بأنه

صلى الله عليه وسلم حكم سعد

ابن معاذ في بنى قريظة فقال

تقتل مقاتلتهم وتسي ذريتهم

فقال صلى الله عليه وسلم لقد

حكمت عليهم بحكم الله رواه

الشيخان وهو ظاهر في أن

حكمه عن اجتهاده (مسئلة

المصيب) من المختلفين (في

العقليات واحد) وهو من

صادق الحق فيها لتعيينه

في الواقع كحدوث العالم

وثبوت الباري وصفاته

وبعثة الرسل (ونافي الاسلام)

كله أو بعضه كافي بعثة محمد

صلى الله عليه وسلم

من بعض مع امكان اليقين بالتظاهر الوحي في ذلك نعم قد يشكل الحال في البعيد الذي لا يطلع عن
قرب على ما بلغه من الوحي فليتناقل (قوله وثالثها) جائز (بأذنه الخ) قد يفهم من مقابلة هذا الثاني
ان الثاني يمنع عند الاذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحد الأيسر القول بالمنع من
شي مع اذن الشارع فيه فالثالث في الحقيقة لا يقابل الثاني بل يوافقهما وانما يقابل ما عداه وانما
حكى المصنف الخلاف على هذا الوجه لان الثاني أطلق المنع ولم يتعرض للتفصيل كما تعرض له
الثالث فكاه على وجه الإطلاق لانه الواقع منه وان لزمه القول بالتفصيل الثالث (قوله
مسئلة المصيب من المختلفين) أقول انما عجز بالمتقدمين دون المجتهدين اشارة الى أنه لا اجتهاد
بالمعنى المشهور في الأصول المعترف أول الكتاب في العقليات وأيضاً انما يكون المصيب من
المجتهدين واحداً اذا اختلفوا لاطلاق الانهم اذا لم يختلفوا لم يكن المصيب واحداً فلا بد من
التقييد بالاختلاف بقي ان افاتل أن يقول قد لا يصيب واحد من المختلفين في العقليات بأن
يخطئ الجميع فان الخطأ في العقليات ممكن كما تعرض في محله كما أنه يمكن أن يخطئ جميع المختلفين
الحق فكيف يزعم باصابة البعض الا أن يقال المراد نفي أن يكون الجميع مصيباً رداً على من زعم
ذلك فليتناقل (قوله في العقليات) قال الكمال هي ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم وما ذكر
معه في الشرح (أقول) هي بهذا المعنى صادقة بما يمكن حصولها بالسمع ولما اعترض العضد
قول العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب بأنه ان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من
اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فنخرج عن المعقول وان أراد نفي الاتم
فمحتمل عقلاً وثالثاً في نفيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من
أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل
يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد اه قال السعد قوله فان أراد الخ لا يقال أراد ان حكم
الله في حقه ما أدى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام في العقليات التي لا دخل فيها لوضع الشارع
ككون العالم قديماً أو حادثاً وكون الصانع ممكن الرؤية أو مستعصماً اه فقوله وكون الصانع
الخ يدل على أنها تشمل ما يمكن اثباته بالسمع (قوله ونافي الاسلام كله أو بعضه) قال شيخنا
العلامة فيه بحث اذ البعض صادق بالاعمال الفرعية لان الاسلام كما سيحكي هو الاعمال قولية
أو فعلية والاعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالاركان الاربعة ومنها ما هو
اجتهادي وهذا في ثبوت انطوائيه خلاف ولا خلاف في انتفاء كفره ولا اثم فيه اه ويوافق
قول الكمال وهذه المسئلة اعم مما صدقت به المسئلة فان نافي الاسلام يعم نافي ما ثبت من
قواعده بدليل العقل مع دلائل السمع كافي في توحيد الباري تعالى بالقدم بان أثبت القدم للأفلاك
ونحوها ونافي ما ثبت بدليل السمع وحده كافي في الحشر والجزاء ووجوب الصلاة وتحريم الزنا
ونحوها مما علم كونه من الدين ضرورة الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ان ليس المراد
بالاسلام في هذا المقام ما سبى الذي هو الاعمال بل المراد به هنا الايمان بدليل تمثيل الشارح
لبعضه ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنها ليست من جملة الاعمال التي هي معنى الاسلام
كما لا يخفى واطلاق الاسلام بمعنى الايمان غير عزيز ولكل مقام مقال ولو سلم فذاك المصنف
هنا معلوم الخصص يصح ما ذكره في خاتمة كتاب الاجماع فخاصل ما هنا عام وخاص

أو مطلق ومقيد ولا اشكال فيهما بوجه ولا في أن أحدهما محمول على الآخر (قوله مخفي آثم
 كافر) زاد ابن الحاجب اجتهداً ولم يجتهد اه وهو معلوم من اطلاق المصنف مع حكاية ما بعده
 قال السعد لم يقتصر على الكفر لئلا يأتى ذكر خلاف العنبري في الخطأ والجاحظ في الاثم وعم
 الحكم بقوله سواء اجتهد أم لا لئلا يأتى ذكر خلاف الجاحظ في الاثم على تقدير الاجتهاد اه وبه
 يعلم وجه عدم اقتصار المصنف على الكفر وأن قوله وقال الجاحظ والعنبري الخ مقابل قوله
 ونافي الاسلام مخفي آثم كافر وان كان قوله ما مفروضاً في المجتهد في العقلية كما صرح به
 الشارح والكلام في نفي الاسلام أعم مما ثبت من قواعد العقل ومما ثبت منها بالسمع لان ذلك
 لا ينافي المقابلة باعتبار قسم العقلية وانما محل الشارح كلامهما في المجتهد في العقلية لان
 كلامهما في ذلك كما هو مصرح بقرضه في ذلك في المبسوطات ولقائل أن يقول هذا لا يقتضي
 قصر كلامهما هنا على ذلك بل يمكن التعميم وهو أقعد في المقابلة وهما اذا نقيا الاثم عن المجتهد
 في العقلية فنفيه عن المجتهد في غيرها أولى وكذلك اذا صوب العنبري الاجتهاد فيها في غيرها
 أولى (قول الشارح لانه لم يصادف الحق) اي وعدم مصادفة الحق لانه ~~كون عذرا في~~
 القطعيات قال السعد قال حجة الاسلام النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية واصولية
 وفقهية ونعني بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وثبات المحدث
 وصفاته وبعبارة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخفي آثم فان أخطأ فليارجع الى الايمان
 بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخفي مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات
 ولا يلزم الكفر وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما اداته
 قطعية فالمخالف فيها آثم مخفي وأما الفقهية فالقطعية منها مثل وجوب الصلوات الخمس
 والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقه والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله
 تعالى فالخالف فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر
 والسرقه وجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس
 وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخفي لا كافر اه هذا ما نقله السعد (قوله
 وقيل ان كان مسلماً) فيه أمران الاول انه قد يستشكل كونه مسلماً مع فرض انه نفي الاسلام
 او بعبارة ويمكن أن يجاب بأن المراد بقوله ان كان مسلماً ان كان منقياً للاسلام كما سيأتي في عبارة
 السعد والثاني ان هذا صريح في أن الصحيح ان محل النزاع أعم من الكافر الصريح والمعتنى
 الى الاسلام لكن ذكر السعد خلافه حيث قال في قول العبد ولما في نفيه اي نفي ما ذهب اليه
 الجاحظ والعنبري الاجماع الخ مانعه وفي ورود الدليل على محل النزاع بحث لان الاجماع انما هو
 في الكافر المخالف للعلة صريحاً والنزاع انما هو بين نفي الى الملة ويكون من أهل القبلة
 والافكيه يتصور من المسلم الخلاف في خطأ اليه ودوا انه صارى اه وبه يعلم توجه هذا البحث
 على استدلال الشارح بالاجماع لكن سيأتي عن المصنف ما يقتضي ان المشهور تعميم محل
 النزاع (قوله وقيل زاد العنبري على نفي الاثم ~~كل من المجتهدين فيها مصيب~~) قال المصنف
 ولا يظن بالرجل انه أراد اي بالإصابة وقوع معتقده اي المجتهد في نفس الامر حتى يلزم من
 اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فان ذلك جنون محض ولاني الاثم فقط

(مخفي آثم كافر) لانه
 لم يصادف الحق (وقال
 الجاحظ والعنبري لا يأتى
 المجتهد) في العقلية
 المخفي فيها الاجتهاد (قيل
 مطلقاً وقيل ان كان مسلماً)
 فهو عندهما مخفي غير آثم
 (وقيل زاد العنبري) على نفي
 الاثم (كل من المجتهدين
 فيها) (مصيب) وقد حكى
 الاجماع على خلاف قولهما
 قبل ظهورهما (أما المسئلة
 التي لا فاطع فيها) من مسائل
 الفقه (فقال الشيخ)
 أبو الحسن الأشعري
 (والقاضي) أبو بكر الباقلاني
 (وأبو يوسف ومحمد) صاحباً
 أبي حنيفة (وابن سريج كل
 مجتهد) فيها (مصيب)

فان ذلك مذهب الجاحظ ولا زيادة بل أراد أن ما يؤدى اليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الامر أم لا ثم قيل عزم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وان اليهود والنصارى والمجوس على صواب على ما زعم وهذا ما ذكره القاضي أبو بكر رحمه الله تعالى في التقريب انه المشهور عنه وقيل انما أراد أصول الديانات التي تختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الافعال فأما ما يختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل المال كاليهود والنصارى والمجوس فان في هذا الموضوع بقطع أن الحق انما هو ما يقوله أهل الاسلام قال ابن السمعاني رحمه الله وينبغي أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه لا نالظن ان أحد من هذه الامة الارهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس قلت ولذلك عكى أن العنبري كان يقول في منبى القدر هو لا عظموا الله وفي نافية هو لا مزهوا الله ولم ينقل عنه مثل ذلك في حق اليهود والنصارى وأمثالهم وعلى هذا ينبغي حل مذهب الجاحظ أيضا وقد صرح القاضي عنه في التقريب بخلافه اه واعلم أن ما فسره المصنف الاصابة بقوله انه أراد أن ما يؤدى اليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه مع جميع قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب يقتضى ان حكم الله في حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدى اليه اجتهادهم ولا يفتى اشكاه وكيف يسع عقلا أن ياتزم أن حكم الله في حقهم ما أدى اليه اجتهادهم مع دلالة الأدلة على نقي ما أدى اليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم وتخليدهم في العذاب فليتنامل (قوله ثم قال الاولان حكم الله تابع لظن المجتهد) أقول مفهوما ان الثلاثة لا تقول ذلك أعني أن حكم الله تابع لظن المجتهد وهو قضية قول السعد وذهب شذوذة من المصنوعة إلى أن الله في الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطلاب من مطالب لكن لم يكف المجتهد اصابته فذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه أدى ما كلف به كذا ذكره الامام والفراي ولا يخفى أن هذا بعينه مذهب القائلين بخطئة البعض وان سمي الخطي مصيبا بمعنى أنه أدى ما كلف به اه لكن كلام المصنف في شرح المنهاج موضح بأن حكم الله عند الثلاثة أيضا تابع لظن المجتهد وهو قضية قوله هنا وقال الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به اذ لو قالوا ان المصيب واحد وان الله حكما معينا قبل الاجتهاد كما قال الجمهور لم يصح قولهم هناك ما لو حكم الله لكان به فان ذلك لا يعقل على تقدير أن الله حكما معينا قبل الاجتهاد وانما يعقل بتقدير أن لا حكم معينا قبل الاجتهاد فلا بد من تأويل كلامه هنا بأن المراد ان الاولين قالوا بمجرد التبعية لظن المجتهد من غير أن يكون هناك ما لو حكم الله لكان به والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد ان هناك ما لو حكم الله لكان به (قوله تابع لظن المجتهد) فيه أمران الاول ان معنى ذلك ان الله سبحانه وتعالى لم يحكمكم في شئ من المسائل التي لا قاطع فيها شئ معين بل بما ينظنه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف ظنون المجتهدين فاذا ظن واحد منهم حرمة شئ وظن واحد آخر حل ذلك الشئ بعينه فحكمكم الله في حق الاول وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشئ وفي حق الثاني وحق مقلديه حل ذلك وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شئ واحد لان من تعلق به أحد ما غير من تعاقبه الآخر لا يقال علمه تعالى محبط بما كان وما يكون فما ينظنه كل مجتهد من اهل العلم لا يبدل حكمكم في كل

ثم قال الاولان حكم الله تعالى فيها (تابع لظن المجتهد) فما ينظنه فيها من الحكم فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده

مسئلة الاجتهاد وان اختلف ذلك المعين باختلاف المجتهدين لانا نقول علمه بما يظنه كل مجتهد غير
حكمه بما يظنه المجتهد فلم يشترع الحكم الاعلى وجه الابهام وهو ما يظنه المجتهد وعلمه بما يظنه
ليس هو شرع الحكم فهذا لا يقتضى أن المشروع حكم معين * والثاني انه قد يتوهم ان كونه
تابعاً للظن المجتهد يتنافى قول الاشعري وغيره بقدم الحكم لان تبعيته لظن المجتهد يقتضى حدوده
ضرورة حدوث ظن المجتهد وتأخره هو عنه وجوابه منع المناقاة لان التبعية باعتبار تعلقه
التعجيزى لا باعتبار ذاته والقديم هو ذات الحكم لاتعلقه على أن الذى عليه المصنف والشارح
ان ذات الحكم حادث لانه عندهما خطاب الله المتعلق بالتعلقين المعنوي والتعجيزى فالتعلق
التعجيزى جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثاً لان المركب من الحادث لا يكون
الاحداثاً (قوله هناك ما) اى فيها شئ قوله فيها اى فى المسئلة تفسيره هناك وقوله شئ
تفسيره (قوله ما لو حكم الله) اى لو حكم الله على التعيين اكان بذلك الشئ والافق حكم
ولا بد لكن على الابهام بأن جعل حكمه ما يظنه المجتهد ومعنى هذا الكلام انه ما من
مسئلة الا وهما مناسبة خاصة ببعض الاحكام بعينه بحيث انه لو اراد الله الحكم على
التعيين لكان بذلك البعض بعينه (قوله اصاب اجتهاداً) اى لانه بذل وسعه واللازم فى
الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدر وقوله لاحكام اى لانه لم يصادف ذلك الشئ الذى حكم
الله لكان به كما يفهم من قول الشارح فحين لم يصادف ذلك الشئ وقوله وابتداء اى لانه بذل وسعه
على الوجه المعتبر وهو انما يبدأ بذل وسعه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا وقوله لا انتهاء اى
لان اجتهاده لم يقته به الى مصادفة ذلك الشئ والخطأ فى قول الشارح فهو مخطئ حكماً غير الخطأ
عند الجمهور لان الخطأ حكماً هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشئ الذى لو حكم الله لكان به وان
كان لم يحكم به فعد مخطئاً لعدم اصابته ماله المناسبة الخاصة وان لم يحكم به والخطأ عند الجمهور
معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه فى نفس الامر (قوله قبل لادليل عليه) اى لا قطعى
ولا ظنى اى ليس بينه وبين شئ ارتباط بحيث ينتقل منه اليه بواسطة ذلك الارتباط (قوله بل
هو كدفين يصادفه من شاء الله) لا يقال فلا فائدة على هذا للنصوص والنظر فيها لانا نقول فائدة
النصوص والنظر فيها على هذا انها اسباب عادية للمصادفة لا ترى انه لولا السعي الى محل الدفين
وحصول بعض الافعال كقوله لقضاء الحاجة مثلاً لم يصادفه فانه لو استمر فى محله لم ينتقل منه
الى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين مع ان كلام من سعيه وما صدر منه من
الافعال ليس علامة على ذلك الدفين وانما ادنا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة (قوله والصحيح
ان عليه اشارة) اى بينه وبين شئ ما ارتباط بحيث ينتقل منه اليه وانما عبر بقوله اشارة دون
قوله دليل المعبر به فى المقابل السابق اشارة الى رد ما قاله بشر المريسي وأبو بكر الاصم ان
عليه دليل لا قطعياً وان الخطأ آثم وما قاله غيره ما ان عليه دليل لا قطعياً ولا اثم خلفاء الدليل
وغرضه ويبقى الكلام فى ان الاشارة الى القول بان عليه دليل لا قطعياً هل يوافق ان القرض
المسئلة التى لا قاطع فيها (قوله وانه مكلف باصابتها) اى الحكم لا مكانها اى الاصابة وفى قوله
لا مكانها اشارة الى رد القول بانها غير مقدورة فى التكليف بها تكليف ما لا يطاق وجه الرد منع
أنها غير مقدورة بل هي ممكنة لكن التكليف باصابتها قد يتنافى قوله بعدمه بل يؤجر لانه وسعه

(وقال الثلاثة) الباقية
(هناك ما) اى فيها شئ
(لو حكم) الله تعالى فيها
(لكان به) اى بذلك الشئ
(ومن ثم) اى من هنا وهو
قولهم المذكور اى من
أجل ذلك (قالوا) أيضاً
فحين لم يصادف ذلك الشئ
(أصاب اجتهاداً) لاحكام
وابتداء لا انتهاء) فهو مخطئ
حكماً وانتهاء) والصحيح وفاقاً
للجمهور ان المصيب فيها
(واحد والله تعالى) فيها
(حكم قبل الاجتهاد قيل
لادليل عليه) بل هو كدفين
يصادفه من شاء الله (والصحيح
ان عليه اشارة وانه) اى
المجتهد (مكلف باصابتها)
اى الحكم لا مكانها وقيل
لا لغرضه

في طابعه فان قياس كونه مكافئاً باصابته ان لا يؤثر عند الخطا لانه حينئذ لم يأت بالواجب فكيف
يؤجر مع ذلك ويمكن ان يقال المراد بكونه مكافئاً باصابته ليس أنه ملزم بمحصل الاصابة ولا بد
بل بذل وسعه لطلب حصولها وهذا لا ينافي انه اذا أخطأ أثيب لانه أتى بما كلف به وانما قيل ان
يقول ما فائدة انه مكافئ بالاصابة مع الزامه ببذل وسعه بكل حال ومع الاكتفاء ببذل وسعه وان لم
يصب ويجاب بان فائدة انه جريان قول بالاثم عند عدم الاصابة كما أشار اليه الشارح (قوله وان
مخطئته لا ياثم بل يؤثر) فيه أمران الاول انما انفي الاثم مع انه بغنى عنه ثبوت الابرفائه لوقال
وان مخطئته يؤثر واقتصر عليه علم منه عدم الاثم اشارة الى الخلاف في الاثم والثاني ان في كون
الثواب على القصد وعلى الاجتهاد خلافاً حكماء في الروضة بقوله وفيما يؤثر عليه وجهان عن
أبي اسحق أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المزي في يؤثر على قصد الصواب ولا يؤثر على
الاجتهاد لانه أفضى به الى الخطا وكان لم يملك الطريق المأمور به والثاني يؤثر عليه وعلى
الاجتهاد جميعاً انتهى وجرم في الروض بالاقول حيث قال والحق مع أحد المجتهدين في الفروع
والآخر مخطئ ما جورة قصده فقط أي لا لاجتهاده أيضاً انتهى وقضية قول الشارح لبذله
وسعه في طابعه موافقة الثاني وان الثواب على البذل الذي هو الاجتهاد ويمكن توجيهه بان
البذل وان كان خطأ مكلف به لوجوبه عليه فيثاب عليه لان من لازم الواجب الثواب الامناع
والخطا ليس مانعاً لان الاحتراز عنه ليس في وسعه وبأننا لا نسلم ان البذل خطأ بل الخطا مترتب
عليه باعتبار قصوره عن الايصال الى ما هو الحق في الواقع قصوراً نشأ عن عجزه لا عن قصوره
(قوله أما الجزئية فيها قاطع من نص أو إجماع) ينبغي ان المراد بالنص والاجماع قطعياً بالمتن
والدلالة (قوله فالمصيب فيها واحد وفاقاً) وقيل على الخلاف يمكن توجيهه الاقول بأن القاطع
يعين مدلوله قطعاً فلا يمكن تعدده وجهه تابعاً للظن المجتهد فان المدلول عليه قطعياً لا يتأثر تعدده
واختلافه باختلاف الظنون اذا الامور المتناقضة لا يمكن أن تكون مدلولاً لقطعياً للدليل واحد
وهو ظاهر ولا رة متعددة اذ يلزم تعارض القاطعين ويمكن توجيهه الثاني بان الدليل وان عين
مدلوله قطعياً الا أنه قد يحصل الخطا فيه بصاحبة عوارض وشبهات تمنع تعيين مدلوله وتوجب
الاشتباه فامكن ان يقال فيه بتعدد المصيب كما في المسئلة التي لا قاطع فيها ويرد على هذا
التوجيه ان الخطأ يمكن أيضاً في العقليات كما تقر في محله الا أن يفرق بان احتمال الخطا
في العقليات أقل وأضعف فليتأمل (قوله ولا ياثم المخطئ فيها) فان قلت هذا بشكل ياثم المخطئ
في القطعيات بجامع القطع في كل منهما (قلت) الفرق ضعف هذا بدليل الاجماع على اتحاد
الحق في العقليات والاختلاف في اتحادها هنا كما أشار اليه في التلويح (قوله ومتى قصر مجتهد)
قال شيخنا العلامة في تسمية المقصر مجتهداً تجاوز اذا لاجتهاده استقراغ الفقيه الوسع كما مر انتهى
أي والمقصر لم يستقرغ وسعه (وأقول) هذا البراد وهم منشؤه توهمه ان المجتهد هنا بمعنى
المستقرغ للوسع وليس كذلك بل هو هنا بمعنى المنهي وهو معنى آخر للمجتهد فلا يجوز في التسمية
والعجب ان الشيخ اعترف به هذا المعنى الاخر فيما سبق حيث قال فكل منهم ما أي المجتهد
والفقيه مراد به تارة المنهي وتارة المتصف بالاستقراغ وبالظن بالفعل انتهى ومراده على وجه
الحقيقة على ما هو الظاهر ومن كلامهم والالم يثبت مطلوبه من ذلك الكلام هنا فتمامه (قوله

(وان مخطئته لا ياثم بل
يؤجر) لبذله وسعه في طلبه
وقيل ياثم لعدم اصابته
المكاتب بها (أما الجزئية
فيها قاطع) من نص أو إجماع
واختلف فيها لعدم الوقوف
عليه (فالمصيب فيها واحد
وفاقاً) وهو من وانق ذلك
القاطع (وقيل على
الخلاف) فيما لا قاطع فيه
وهو بعيد (ولا ياثم المخطئ)
فيها بناء على أن المصيب
واحد (على الاصح) لما
تقدم ولة قوة المقابل هنا
عبر بالاصح (ومتى قصر
مجتهد) في اجتهاده (اثر
وفاقاً) لتركه الواجب عليه
من بذله وسعه فيه

بذل
الاجتهاد
بذل
الاجتهاد
بذل
الاجتهاد

مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهادات (وفقا) أقول لا يخفى ان بعض مسورا لنقض في قوله فان خالف نصا أو ظاهرا جليا الخ من جملة الاجتهادات وقد نقض الحكم فيها فكان مراده الاجتهادات في الجملة وكأنه قال لا في قياس استأني الإشارة اليه (قوله فان خالف نصا أو ظاهرا جليا) فيه أمور الأول قال المحشيان المراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعي والظاهر الفلاني انتهى ولا يخفى ان النص بمعنى مقابل الظاهر لا يستلزم أن يكون قطعي المتن مع ان كلام الفقهاء ظاهري في ارادة قطعي المتن أيضا فقد عبر في الروضة بقوله أن يتبين أنه خالف قطعيا كنص كتاب أو سنة متواترة أو اجماع أو ظنبا الخ والثاني ان محل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهو انما يصور في عصره صلى الله عليه وسلم لم ينقض أي لانه وقع سابقا حين لم يكلف بالنص فانه انما يكلف به بعد ورود البنا صرح به الماوردي قال شيخ الاسلام وهو ظاهر ويقاس بالنص الاجماع والقياس انتهى ولا يخفى ذلك عن وقفه وعليه فلو قارن الحكم ورود النص فهل يبطل الحكم اذ لم يتم قبل جوده ما يدفعه وبعبارة اخرى لانه قارن المانع أولا اذ ما يتحقق ورود النص لم يمنع ولم يتحقق ذلك قبل تمام الحكم فيه نظرا لعل الاوجه الاول ولو وقع الحكم ثم علم ورود النص وشك أن كان موجودا حين الحكم أم حدث بعده فيجوز أن يصح الحكم لانه وقع سابقا ظاهرا وشك في مقارنة المانع له والاصل عدمه ويحتمل أن يبطل لان الظاهر وجوده حال الحكم والاوجه انه حيث احتمل حدوثه لم يؤثر في صحة الحكم لعدم تحقق المانع والاصل عدمه والثالث قال الكل وصفه الظاهر بالجلي يوهم اعتبارا أمر زائد على الظهور وهو غير مراد انتهى (وأقول) فيه نظروما المانع من انه مراد بناء على انه لا يكفي مجرد الظهور وانه لما مشى الفقهاء على انه لا ينقض القضاء بعصه نكاح بلاولي أو بشهادة من لا تقبل شهادته كفاسق مع ان النص ظاهري في اشتراط الولي وعدالة الشهود وعبر في الروضة بقوله أو ظنبا محتملا وكذا في الروض قال شارحه أي واضح الدلالة انتهى (قوله أو حكم بخلاف اجتهاده) صادق بان يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بخلاف ما أدى اليه بتقليد غيره أو بدونه وبان لا يصدر عنه اجتهاد أصلا لكنه يحكم بقول عالم آخر بتقليد أو بدونه لانه يصدق عليه انه خلاف اجتهاده في اقتصار الشارح على الاول نظرا لأن يوجه به المتبادر (قوله فالاصح تحريمها عليه) فيه أمران الأول ان ظاهره انه لا فرق في التحريم بين أن يقع حكم بالتزويج قبل تغير الاجتهاد أو لا وما يصرح به قول الشارح كابن الحاجب وغيره وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالهجة لكن الاوجه ما صرح به جمع منهم البيضاوي من التفصيل وبعبارة البيضاوي الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله انتهى وبعبارة الاسنوي في شرحه اذا أداه اجتهاده الى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى أن الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضي بعقته في الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لما كده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالهجة وجب عليه مقارنته لانه نظر الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب ثم قال وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد المفارقة مطلقا انتهى وبعبارة العباب نزع لواجتهاد المستقل في حكم وعمل به ثم تغير اجتهاده عمل هو ومقلده

مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهادات (لأمن الحاكم به ولا من غيره بان اختلاف الاجتهاد (وفقا) اذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهم قنفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات (فان خالف) الحكم (نصا أو ظاهرا جليا ولو قياسا) وهو القياس الجلي نقض لمخالفته للدليل المذكور (أو حكم) حاكم (بخلاف اجتهاده) بان قلده غيره نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (أو) حكم حاكم (بخلاف نص امامه غيره قلده غيره) من الائمة (حيث يجوز) لقلده امام تقليد غيره بان لم يقلده في حكمه أم لا لاستقلاله فيه برأيه أو قاده فيه غير امامه حيث يمنع تقليده وسأني بيان ذلك (نقض) حكمه لمخالفته لنص امامه الذي هو في حقه لالتزامه بتقليده كالدليل في حق المجتهد أما اذا قلده في حكمه غير امامه حيث يجوز لتقليده فلا ينقض حكمه لانه أعدا الله انما حكم به لرجائه عنده (ولو تزوج بغير ولي) باجتهاده منه يصح (ثم تغير اجتهاده) الى بطلانه (فالاصح تحريمها) عليه لظنه الان البطلان

بالثاني ولا ينقض الاول فلو خالف زوجته ثلاث مرات ثم عدها على الكونه يرى الخلع فسبحان من رآه
 طلاقا لزمه فراقها الا ان حكم قاض بمقتضى الاجتهاد الاول انتهى وقوله الا ان حكم قاض
 ظاهره وان كان حكمه بعد تغير الاجتهاد وليس بعيدا انتهى وهذا هو الموافق لما صرح به
 الرافعي والنووي وغيرهما من ان حكم الخنثى للشافعي بشقة الجوارح ما له واذا قلنا به اذا كان
 كان الحكم مخالفا له فواضح وان كان موافقا بان حكم قاض مقلدا للمجتهد بصحة التزويج ثم تغير
 اجتهاده المجتهد فينبغي ايضا ان الحكم كذلك اخذنا مما تقدم اول المسئلة انه لا ينقض الحكم
 في الاجتهادات لامن الحكم ولا من غيره فكما ان الحكم اذا تغير اجتهاده بعد حكمه لا ينقضه
 كذلك اذا تغير اجتهاده بعد حكمه مقلده لا ينقض فلو حكم المجتهد نفسه فلا اثر له لعدم صحته
 او على نفسه فهل يصح حكمه حتى لا ينقض بتغير اجتهاده فينبغي ان يبنى على ان حكمه على
 نفسه حكم اقرار وقد حكى فيه الماوردي وجهين قال شيخ الاسلام في شرح الروض والوجه
 انه حكم انتهى والثاني ان المراد بتحريره اعلم امتناع معاشرته او التمتع به بعد تغير الاجتهاد
 واما ما وقع قبله من ذلك فلا يصحكم بتحريره بل بحله لانه وقع باجتهاد صحيح لانه بتغير الاجتهاد
 لا يتبين بطلان النكاح بل ينقطع بالتغير من حينه كما في الطلاق والفسخ وقضية ذلك انه لو تغير
 الاجتهاد قبل الدخول وجب للزوجة نصف المهر وهو متجه فليتأمل (قوله رقبيل لا تحرم اذا حكم
 حاكم بالصحة) اقول صريح هذا الكلام ان الاصح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة
 وهو مشكل من وجهين احدهما انه مخالف لما سبق اول المسئلة من انه لا ينقض الحكم في
 الاجتهادات لامن الحكم ولا من غيره اذ قضية امتناع النكاح اعتبارا بالحكم وقضية اعتباره
 عدم التحريم على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده والافلام على لا اعتباره وعدم نقضه ولا
 فائدة لهما وثانيهما ان تصحح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة يخالف ما تقر في الفروع من
 ان حكم الحاكم في محل الاجتهاد ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوق للمحكوم عليه الاقدام والتناول
 باطنا ايضا حتى لو كان الحكم بشقة الجوارح وكان المحكوم له شافعيما حل له تناولها ظاهرا
 وباطنا كما هو حاصل كلام الرافعي خلافا لمن خالف فيه اللهم الا ان يجاب عن الاول باستثناء المجتهد
 الذي تغير اجتهاده ومقلده في ذلك يفرق بينهما وبين غيرهما بانه لا يلزم من عدم النكاح الحبل
 وفائدة صحة الحكم وعدم نقضه صيرورته شبهة دافعة ما يندفع بالشبهة وهو بعيد وعن الثاني
 باستثناء ما ذكرنا ايضا وبمخالفة طريقة الاصوليين لطريقة الفقهاء قال قول الذي ضعفه
 الاصوليون وهو القول بالحل اذا حكم حاكم بالصحة هو الذي مشى عليه الفقهاء في كتب
 الفروع ثم عرضت الاشكال بالوجهين والشق الثاني من جوابيهما على اثنين من مشايخي
 فوافقا على ما اجبت به فيهما ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانعه قوله بتغير اجتهاد امامه فيما ذكر
 أي في تزويج المرأة الاولى وقوله في حكمه كحكمه أي في انما تحرم عليه بسبب تغير الاجتهاد ولو
 حكم حاكم بالصحة واعلم ان هذا يخالف ما تقر في الفروع من ان حكم الحاكم في محل اختلاف
 المجتهد ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوق للمحكوم له الاقدام والتناول اذ كيف يكون الحكم رافعا
 لاثرا خلاف المقارن له ولا يكون رافعا لاثرا لاجتهاد الطارئ بعده فالظاهر والله أعلم ان الفقهاء
 اعتبروا المرفوع عند الاصوليين او يقال محله اذا كان الحكم لمن يعتقده ما يوافق رأى الحاكم وفي

وقيل لا تحرم اذا حكم حاكم
 بالصحة (وكذا المقلد يتغير
 اجتهاد امامه) فيما ذكر
 في حكمه كحكمه (ومن تغير
 اجتهاده) بعد الاقضاء

(اعلم المستفتي) بتغيره (ليكن)

عن العمل ان لم يكن عمل
(ولا ينقض معموله) ان
غفل لان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد لما تقدم (ولا
يضمن) الاجتهاد (المتألف)
بافتائه باتلافه (ان تغير
اجتهاده) الى عدم اتلافه
(لاقاطع) لانه معذور
بخلاف ما اذا تغير بالقاطع
كان نص فانه يضمنه انقصه
* (مسئلة يجوز ان يقال)
من قبل الله تعالى (انبي
أوعالم) على لسان نبي
(الحكم بما تشاء) في الوقائع
من غير دليل (فهو صواب)
أي موافق للحكمي بان
يأهله اياه اذ لا مانع من
جواز هذا القول (ويكون)
أي هذا القول (مدركا
شرعا وبمعنى التفويض)
لدلالته عليه (وتردد
الشافعي) فيه (قبل في
الجواز وقبل في الوقوع)
ونسب الى الجمهور فحصل
من ذلك خلاف في الجواز
وفي الوقوع على تقدير
الجواز (وقال ابن السمعاني
يجوز للنبي دون العالم) لان
رتبه لا تبلغ أن يقال له
ذلك (ثم المختار) بعد جوازه
كيف كان (انه لم يقع) وجزم
بوقوعه موسى بن عمران
من العترة واستند الى
حديث الصحيحين لولان
أشوق على امتي لا مرتهم

غير ذلك يكون غايته انه لا تعرض للحكم بابطال وأما تغيره لاعتقاد المحكوم له فلا اذ كيف بتغير
اعتقاد المحكوم له بمجرد الحكم انتهى (قلت) والاحتمال الثاني في كلامه ينافي بمسئلة الشفعة
المقدمة عن الرافعي وأما قوله اذ كيف الخ فهو مجرد استبعاد من غير ابد اعمان فلا تغفل بل قد
يقال من جهة اعتقاد المحكوم له اعتقاد مقتضى الحكم والفرق بين نحو النكاح ونحو الشفعة
بزيادة الاحتياط الاول وان أمكن الا أنه في غاية البعد عن كلامهم واذا تقرر ذلك ظهر ان قول
شيخنا العلامة في قول المصنف فالاصح تحريمها عليه مانصه يعني ولو حكم بصحة العقد كما لم لان
حكمه انما يفيد الحل ان يعتقده وان لم يجز نقضه مطلقا انتهى وان كان حاشا في نفسه مخالف
لما في فروعه كما تقرر اللهم الا أن يكون موافقا لقول السكوتاني في هذا القول
الذي ضعفه الشارح مانصه وينبغي أن يكون هذا هو الصواب اذ لا موجب لنقض حكمه
انتهى مناسب لما تقرر عن الفروع الا ان ما احتج به لا يرد على الاصوليين نظرا لما تقدم من انه
لا يلزم من التحريم النقص فليستأمل (قوله اعلم المستفتي ليكن) فيه اشارة الى انه قبل الاعلام
لا يتعلق به الرجوع قال في الروضة وأما اذ لم يعلم المستفتي برجوعه فكانه لم يرجع في حقه
انتهى (قوله ان لم يكن عمل) مثله ما لو عمل اذا كان مما ينقض فيه الحكم فيجب الاعلام فيه
أيضا قال في الروضة ويلزم المفتي اعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقص
انتهى (قوله ولا ينقض معموله) فيه أمور الاول ان المراد بمعموله ما كان عمله قبل الاعلام
كما به عليه الشارح بقوله ان عمل أي ان كان عمل مع تقيد ما قبله بقوله ان لم يكن عمل لدفع
ما قد يتوهم انه اذا لم يكن بعد الاعلام بل خالف وعمل لم ينقض مع انه ليس كذلك * والثاني
ان محل عدم نقض معموله اذ لم يكن مما ينقض الحكم به والانقض كما سياتي القصر يحج به
في عبارة الروضة الآتية * والثالث انه لو كان المعمول به عام مثلاً ثم تغير الاجتهاد الى بطلانه
فقضية عدم نقضه الاعتداد بما مضى قبل تغير الاجتهاد من حيث استعمال المبيع
وصحة ايجاره واستحقاق أجرته وملك زوائده والاعتداد بتحويله وهبته ليكن هل يزول
ملكه عنه لو كان باقيا في ملكه عند التغير حيث لا حكم بمقتضى الاجتهاد الاول كما
انقطع النكاح بالتغير في مسألة التزويج السابقة حيث لا حكم بالاول أو يفرق بالاحتياط
للإيضاح كما هو قضية اطلاق المصنف فيه نظروا على الزوال فهل يرجع الى ملك البائع أو كيف
الحال فيه نظروا قد يستشكل رجوعه الى ملك البائع لانه زال عنه وانقطع ملك المشتري
انما هو من حين التغير فكيف يرجع الى البائع بدون سبب للملك ويجاب بان تغير
الاجتهاد من اسباب الفسخ كالتقابل وظهور العيب وعلى هذا فبرجوع المشتري في الثمن
وان أخذ الزوائد والاجرة بما سبق كالمفسخ البيع بخو عيب بعد أخذ ذلك وقوة صنيع
الروضة بمقتضى الفرق حيث قال مانصه وقد تلخص الصمري والطبيب البغدادي وغيرهما
من أصحابنا هذه المسئلة بتقصيل حسن فقالوا اذا أفتى ثم رجع فان علم المستفتي برجوعه
ولم يكن عمل بالاول لم يجز له العمل به وكذا اذا نكح امرأة بفتواه أو استقر على نكاح
بفتواه ثم رجع لزمه فراقها كتنبيهه في القبلة وان كان عمل به قبل الرجوع فان كان مخالفا
لدليل قاطع لزم المستفتي نقض عمله وان كان في محل الاجتهاد فلا لان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد ولا يعلم خلاف هذا الاصحابنا وما ذكره صاحب المستفتي والمصنف فليس فيه تصريح

بالسؤال عند كل صلاة أى
لا وجوبه عليهم وإلى حديث
مسلم بأبيها الناس قد فرض
عليكم الحج فخرجوا فقال
رجل أكل عام يارسل الله
فسكت حتى قالها ثلاثا
فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لو كنت نعم لوجبت
ولما استطعتم والرجل هو
الأقرع بن حابس كافي رواية
أبي داود وغيره وأجيب بان
ذلك لا يدل على المذعى لجواز
أن يكون خبره أى تخيري
أيجاب السؤال وعدمه
وتكرير الحج وعدمه
أو يكون ذلك المقول بوجه
لأن تلقاء نفسه (وفي
تعليق الأهرار باختصار
المأمور) نحو فاعل كذا ان
شدت أى فعله (تردد) قبل
لا يجوز لما بين طلب الفعل
والتخير فيه من التناقض
والظاهر الجواز والتخير
قرينة على أن الطاب غير
جازم وقد روى البخاري أنه
صلى الله عليه وسلم قال صلوا
قبل المغرب قال في الثالثة
من شاء أى ركعتين كما في
رواية أبي داود * (مسألة)
التقليد أخذ القول) بان
يعتقد (من غير معرفة دليله

بمخالفة هذا انتهى فتأمل هذا الصنيع حيث جعل مسألة النكاح في مرتبة عدم العمل
ثم قابل ذلك بما إذا عمل في غير النكاح فإن فيه إشارة لطيفة إلى الفرق ولعل الأوجه في مسألة
البيع أن يقال أنه إذا اشتري شيئا شرأ صحيحا باجتهاد ثم تغير اجتهاده إلى فساد الشراء فإن
تغير البيع في ملكه لزمه نقضه وهو نظير الشراء وإن تغير بعد زوال ملكه عنه لم يلزمه النقض
وان عاد إلى ملكه بتلك آخر كان هذا التملك قضية أخرى ونظيره في مسألة النكاح أنه لو تغير
الاجتهاد بعد الفراغ ثم التزويج اتجه عدم وجوب المفاارقة فليتأمل (قوله ان تغير اجتهاده
لاقاطع) أقول قال في الروضة وإذا عمل بفتواه في اتلاف ثم بان أنه أخطأ وخالف القاطع فقال
الاستاذ أبو إسحق الأسقراني ان كان أهلا للفتوى ضمن والأفلاان المستفتي مقصر وهذا
الذي قاله فيه نظر وينبغي أن يخرج على قول المغرور أو يقطع بعدم الضمان مطلقا إذا لم يوجد
منه اتلاف ولا الجاء إليه بالزام والله أعلم انتهى وعبارة الروض وشرحه وان اتلف بفتواه
ما استفتاه فيه ثم بان أنه خالف القاطع أو نص امامه لم يغرم من أفتاه ولو كان أهلا للفتوى
أذ ليس فيها الزام انتهى فالمصنف تبع أبا إسحق لكن يرد أنه لم يقيّد بالأهل كما في أدبنا إسحق
ويجيب بان كلامه في المجتهد ولا يكون إلا أهلا (قوله على أسان نبى) ظاهره تعلقه بكل من
النبى والعالم وقد يقال هلا قال أو ملك بالنسبة للنبى أو مطلقا الآن يجاب بالنسبة للعالم بان
يجب على الملك إليه رجاء تحقق ثبوته فيه وثبوت المقصود من بيان الجواز بالنسبة لغير الأنبياء الذى
هو محل خلاف ابن السمعاني الآتى (قوله فهو صواب أى موافق لحكمى بان بلهجه أياه) فيه
أمران الأول يجوز أن يكون قوله فهو صواب من جملة القول للنبى أو العالم ويجوز أن يكون
من كلام المصنف إيمان أنه لو وقع ذلك كان صوابا ولعل الأظهر الأول ويؤيده ما يعينه قول
الشارح أى موافق لحكمى فتدبره (والثانى) ان حاصل ذلك أن يجعل الله تعالى مشيئة المقول
له ذلك دليلا على حكمه في الواقع بان لا يلهيه الامشيئة ما هو حكمه في الواقع وحينئذ
فينبغى أن لا يقيّد جواز ذلك بالنبى والعالم بل يجوز في غيرهما كما عاينى المحض أيضا فتأمل اللهم
الآن يكون الاقتصار عليهم ما لانهم السابق بهذا المنصب (قوله ويكون مدركا) أى دليلا على
ان حكم الله ما يشاء ذلك المقول له وكان يمكن رجوع اسم يكون لما يشاءه وكان الجاهل على
جملة للمة قول قوله ويسمى التفويض (قوله ونسب) أى كون تردده في الوقوع إلى الجمهور
(قوله لجواز أن يكون خبره الخ) قد يقال في تخييره رد هذا الحكم إلى خبره وفي هذا
تفويض هذا الحكم إليه (قوله وفي تعليق الأمر الخ) لا ينبغي مناسبتة لما قبله بل يجماع
التفويض إلى المسئلة في كل منهما فلذا جعلا في مسألة واحدة (قوله التقليد أخذ القول من
غير معرفة دليله) أقول ههنا صور يقع البحث في أنها تقليد أو لا منها أخذ العاين قول المجتهد
ومنها أخذ العالم غير المجتهد قول مجتهد ومنها أخذ العاين قول عالم آخر ومنها أخذ المجتهد قول
مجتهد آخر ومنها قبول خبر الواحد ومنها قبول الحاكم البينة ومنها قبول قول النبى صلى الله
عليه وسلم فاما الآلى والثانية فاختار المصنف ان كلامه ما تقليد وأطال الكلام في ذلك في منع
الموانع خلافاً لنبى ابن الحاجب التقليد عن الأولى لأن التقليد عنه أخذ القول من غير جهة
على الأخذ وقد قامت الحجة على ان قول المجتهد دليل شرعى في حقه ولا يرد على المصنف في الثانية
ان العالم قد يعرف دليله فلا بدق في حقه قوله من غير معرفة دليله لان المراد معرفة دليله

معرفة بحيث يكون مستتباً للحكم منه من غير توقف على غيره بان يصدق بالدليل وبلا حظ
وجه الدلالة وينقل منه الى الحكم على الاطلاق من غير ان يتقدم غيره في مقدمات الدليل
وشروطها وهذه المعرفة لا تكون الا للمجتهد لان العالم المقلد وان أمكنه الاستنباط بان يصدق
بالدليل وبلا حظ وجه الدلالة وينقل منه الى الحكم لكنه يحتاج في ذلك الى ملازمة قواعد
المجتهد وشروطه في الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها الى ذلك برهن قول المصنف في منع
الوانع ومن ثم قلنا من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذلك المجتهد ان عرف
حق المعرفة والافه في رتبة التقليد وان حرم على فهم المأخذ (فان قلت) قد يعرف تلك المسئلة
حق المعرفة وان لم يعرف غيرها كذلك (قلت) هذا المجتهد في تلك المعرفة دون غيرها وهذا على
القول بتجزى الاجتهاد انتهى وأما الثالثة والرابعة فهما من افراد التقليد عند المصنف
وغيره ولهذا مثل العضد كغيره التقليد بقوله كاخذاً عاماً والمجتهد بقوله مثله وأما الثلاثة
الباقية فتردد المصنف فيها وجوز ان يكون تقليداً وان لا يكون فان أخرجهما عن التقليد
فقد يوجه خروجها من التعريف بان المتبادر من أخذ القول اعتقاد ما يعتقده صاحب ذلك
القول بمجرد المتابعة له (قوله يخرج أخذاً غير القول من الفعل والتقرير) عليه قد يشكك هذا
بان الركن شى ذكر ان المصنف ضرب على القول وأثبت بدله المذهب بل قضية كلام المصنف
في منع الموانع انكار وقوع التعبير بالقول منه فانه قال مانعه فقولنا نحن اخذ المذهب من غير
معرفة دليله كلام صحيح ثم قال والمذهب بعم الترك والفعل فليس من شرط المذهب أن يكون
قولاً وقد أنكر امام الحرمين على من أخذ القول قيداً في الحد لذلك وقال ينبغي الاتيان بالفظا
يعمهما (قلت) تبدل القول أى الواقع في كلام الفاس بالرأى فثبت أن لا يدخل فيه تابع
رسول الله صلى الله عليه وسلم أى على تقدير ان ذلك تقليد فعدلت الى الفتى فثبت أن يفهم
اختصاصها بالقول فعدلت الى المذهب انتهى ثم قال ووقع في سؤال السائل انقلنا الاخذ
بقول الغير ونحن لم نقل الا اخذاً بالمذهب ومراعاة المذهب ما هو أعم من قول المرء بمذهب غيره
ومذهب نفسه انتهى ولا يخفى ان الشارح اطلع على ذلك كله فاعلم له صح عند ما صح له
ما ارتكبه (قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد الخ) قال شيخنا العلامة هذا بناء
على جواز تجزى الاجتهاد اما على منعه كما هو مقتضى كلام الشارح في شرح حقه السابق
فيكون تقليد الخارج من الحد كما يخرج منه تقليد المجتهد الكامل قبل الاجتهاد أو بعده بمجتهدا
آخر فانه تقليد مع معرفة دليل الاخر وان كان تقليداً ممنوعاً كما سيحى انتهى (وأقول) لا يخفى
على العارف المتأمل اندفاع جميع ما أورده امامازعه من ان هذا مبني على جواز تجزى
الاجتهاد فلان الاجتهاد المختلف في تجزئه انما هو الاجتهاد بمعنى الملائكة والقوة بان تحصل له قوة
الاجتهاد بالنسبة لبعض المسائل دون غيره فله بذل وسعه لتخصيل ذلك البعض ولهذا قال
الشارح هناك بان يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الابواب كالقراءى بان يعلم
دلته باسمة قراءته أو من مجتهداً كاملاً وينظر فيها انتهى وقال العضد ونصويره أى تجزى
الاجتهاد المختلف في جوازه ان المجتهداً قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من
الدلة دون غيرها أى غير ذلك البعض من المسائل فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بد
أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الدلة انتهى وقال الصفي

يخرج أخذاً غير القول من
الفعل والتقرير عليه فليس
بتقليد وأخذ القول مع
معرفة دليله فهو اجتهاد
وافق اجتهاد القائل لان
معرفة الدليل انما تكون
للمجتهد لتوقفها على معرفة
سلامته عن المعارض بناء
على وجوب البحث عنه
وهي متوقفة على استقرار
الدلة كلها ولا يقدر على
ذلك الا المجتهد

الهندي اختلقوا في ان صفة الاجتهاد هل تحصل في فن دون فن أم لا فذهب الاكثرون الى انه
 يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة الى فن دون فن بل بالنسبة الى مسألة دون مسألة خلافا
 لبعضهم لئلا ان الغالب ان أصول فن لا توجد في فن آخر لاسيما الاجنبي منه غاية المجاهدة واذا
 عرف ما ورد فيه من النصوص والاجماع والقياس وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من
 تلك الأصول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة الى ذلك الفن فيتمكن من الاجتهاد
 فيه كالمجتهد المطلق الى آخر كلامه انتهى فان هذه العبارات ان لم تكن ضريحة في ان
 الاجتهاد المختلف في جواز تجزئه هو الاجتهاد بمعنى الملكية كانت ظاهرة فيه ظهورا تاما
 كما لا يخفى مع ادنى تأمل فيها وأما الاجتهاد هنا أعني في قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فليس
 الا بمعنى مجرد بذل الوسع بالنظر لان المراد بأخذ القول مع معرفة دليله اعتقاد ذلك الحكم مع
 معرفة دليله من حيث انه دليله بان يعرف وجه الدلالة ويلاحظها كما هو ظاهر وبصرح به قول
 المصنف في منع الموانع مائة وقد بدأ بختمه بقوله مجتهد ولكن تسمية ذلك أخذًا مجازا لانه
 انما أخذ به لما أدى اليه نظره لا لكون ذلك قاله وانما أعني القول قوله ان سمي لسبقه اليه ومن
 ثم قلنا أي في جمع الجوامع من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذلك مجتهد
 ان عرف حق المعرفة والافه في رتبة التقليد وان حرم على فهم المأخذ انتهى واذا كان
 الاجتهاد هنا ليس الا بمعنى مجرد البذل بالفعل لم يلزم بناؤه على جواز تجزئ الاجتهاد هنا صدق
 الاجتهاد بمعنى البذل مع حصول الملكية في جميع الابواب بل لو فرض ان الاجتهاد هنا بالمعنى
 المختلف في جواز تجزئه لم يصح قوله اما على منعه فيكون تقليدا خارجا من الحد لان المراد بجمعه انه
 لا يمكن حصول الملكية في بعض الناس في بعض المسائل وحينئذ فليس هناك أخذ القول مع
 معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله المعرفة التي للمجتهد وهي غير حاصلة بناء على المنع المذكور لان
 القرض انتفاء الملكية مطلقا كما تقر فليس هناك ما يكون تقليدا خارجا عن الحد بل ليس هناك
 الا ما هو داخل فيه قطعا على ان لنا بعد التزل عن هذه المرتبة من الكلام منع التقرير
 في قوله فيكون تقليدا اذ لا يلزم من مجرد نفي الاجتهاد ثبوت التقليد وانما يلزم لو لم يكن بين
 الاجتهاد والتقليد واسطة وليس كذلك فانهم اختلفوا في اشياء خارجة عن الاجتهاد قطعا هل
 هي تقليد كقبول خبر الواحد وقبول الحاكم البينة والاخذ بقول النبي فيجوز ما نحن فيه
 أن يكون من ذلك وبالجملة فما زعمه الشيخ لا منشأ له الا الاشتباه نعم قد يقال ان عبارة العضد
 السابقة دالة على ثبوت خلاف في جواز الاجتهاد بناء على التجزئ الا ترى قوله قد يحصل له
 في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد ثم قوله فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها الخ وعلى هذا
 فالاجتهاد بناء على انه لا يجتهد فيه أخذ القول مع معرفة دليله وهو تقليد خارج عن الحد وهذا
 غير ما أورده الشيخ لان الذي أورده هو الاجتهاد بناء على منع التجزئ وهذا هو الاجتهاد بناء
 على جواز التجزئ فتعطف له ويجاب بان المنع هنا بمعنى عدم الاعتماد بالاجتهاد لعدم وجود
 ما هو مناط الاجتهاد حقيقة لتوقفه عند هذا القائل على وجود ما هو مناط في جميع المسائل
 وهو غير حاصل فمعرفة الدليل على الوجه المعتبر في الاجتهاد غير متحقق هنا فلم يتحقق أخذ القول
 مع معرفة دليله على الوجه المعتبر في الاجتهاد كما هو المراد بهذا تقليدا داخل في الحد لا خارج
 عنه فلا اشكال فيه فتأمل وأما ما زعمه من ان منع تجزئ الاجتهاد هو مقتضى كلام الشارح

في شرح هذه المسألة السابقة فلما يراه فيما سبق من ان الاجتهاد المطلق معيّن وان كلامه في التعريف بالنظر لاحدهما وفي مسألة التجزى بالنظر لآخر وأما ما زعمه من انه يخرج منه أيضا تقليد المجتهد الكامل الى آخر ما ذكره فلان المجتهد المذکور كان بحيث عرف دليل الاخر بالمعنى المراد هنا بان يعرف وجه الدلالة وبلا حظه بحيث يكون اعتقاده ذلك الحكم مستندا الى تلك المعرفة الملاحظة فالاخذ حينئذ اجتهاد قطعا ولا يصدق عليه انه اخذ قول الغير الا من حيث نسبة القول لذلك الغير أيضا وسبقه اليه والافهوقول هذا أيضا ولا انه من غير معرفة دليله كيف وافرض انه لاحظ الدليل واستنبط الحكم منه وعلى هذا فخرج ذلك عن التعريف مما لا ضرورة فيه وان لم يكن به هذه الحقيقة بان قصد اتباع الغير فيما ذهب اليه من غير ملاحظة الدليل والاخذ منه على الوجه المذكور فلهذا تقليد ممنوع داخل قطعا في التعريف فعليك بالتأمل والتعجب من الشيخ في هذا المقام (قوله ويلزم) أي التقليد غير المجتهد شامل للعقليات كاعتقاده بدليل قوله الا أني ومنع الاستناد التقليدي في القواطع أي كاعتقاده فانه يقتضي التعميم على الاول وفيه نظر ظاهر اذ قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان العقلي كالاستاذ والباقلاني وابن فورك بل وشيخهم الاشعري فان الظاهر انه لم يصل الى رتبة الاجتهاد في الفروع الذي هو المراد هنا لانه الذي يلزم تقليدها صاحبه ولا يخفى انه لا سبيل الى الزام مثل هؤلاء تقليد من ثبت له رتبة الاجتهاد المذکور في العقائد بل لا يجوز ذلك بل سباني الخلاف في صحة الايمان مع التقليد فينبغي أن لا يكون ما اقتضاه هذا الصنيع مراد المصنف (قوله ليس من لزوم اتباعه في الخطا) اظن ان ذلك بما كان يتعين ايراده فراجع (قوله وان لم يكن مجتهدا) يتعين جعل هذه الواو للحال اذ لو جعلت عاطفة كما هو قاعدة المبالغة اقتضى انه لا فرق في اللزوم على الاول بين المجتهد وغيره وليس بصحيح اذ لا يلزم المجتهد تقليد المجتهد بل لا يجوز ذلك كما سباني وهذا من قرائن جعل الواو للحال ومنها ايضا تعبيره بقوله ويلزم غير المجتهد فليست تأمل (قوله اما ظان الحكم الخ) هذا مقابل الغير في قوله ويلزم غير المجتهد (قوله وكذا المجتهد عند الاكثر) ان قلت هلا جازله التقليد كما جازل المجتهد الاجتهاد مع القدرة على اليقين كما اخذوا ذلك من فهو اجتهاد الصديق بحضرته عليه افضل الصلاة والسلام كافي واقعة السلب (قلت) قد يفرق بان الاجتهاد اصل التقليد والاخذ بالقرع مع القدرة على الاصل لا يسوغ واما اليقين فليس اصل الاجتهاد فلا مانع من جوازهم مع القدرة عليه دفعا للمشقة (قوله ويجوز له ما يقتضي الرجوع) أقول في العبارة أدنى مساححة والمراد ما يحتمل انه يقتضي الرجوع أو يقول ما يقتضي الرجوع ولو احتمل الاحتمال اقتضائه خلاف المظنون أو لا ويدل على ذلك ما أتى من تعبير النووي بقوله ما قد يوجب رجوعه وقرينة هذه المساححة قوله وجب عليه تجديد النظر اذا لمعنى لتجديده عند تحقق مقتضى الرجوع بالفعل والحاصل ان في قوله ما يقتضي الرجوع تجوزا مع قرينته ومثله مما لا غبار عليه واللامتنع كل مجاز وهو باطل قطعا (فان قلت) أي فائدة في زيادته على ابن الحاجب هذا القيد أعني قوله ويجوز له ما يقتضي الرجوع (قلت) فأنه تصحيح القطع الذي ذكره اخذنا من الفقهاء فانه مقيد في كلامهم بهذه الزيادة فان انتفت في وجوب التجديد خلاف قال الشيخان في أصل الروضة هل يلزم المجتهد تجديد الاجتهاد اذا وقعت الحادثة مرة أخرى أم يعتد

في القواطع (كاعتقاده) وسباني الخلاف فيها (وقيل لا يقدح في ان لم يكن مجتهدا) لان له صلاحية اخذ الحكم من الدليل بخلاف السامى (اما ظان الحكم باجتهاده فيجوز عليه التقليد) لمخالفته به لوجوب اتباع اجتهاده (وكذا المجتهد) أي من هو بصفت الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له (عند الاكثر) لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله كما في الموضوع والتعميم وقيل يجوز له التقليد فيه اعدم علمه به الآن (ونالها يجوز للقاضي) حاجته الى فصل الخصومة المطلوب فيها بخلاف غيره (ورابعها يجوز تقليد الا علم منه) لرجحانه عليه بخلاف المساوى والادنى (وخامسها) يجوز (عند ضيق الوقت) لما سأل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما اذا لم يضق (وسادسها) يجوز له (فيما يخصه) دون ما يفتى به غيره (مسألة اذا تكررت الواقعة) للمجتهد (وتجدد) له (ما يقتضي الرجوع) عما ظنه فيها أولا (ولم يكن ذاك الدليل الاول وجوب) عليه (تجديد النظر) فيما قطعاه

اجتهاده الاول وجهان كما سبق في القبلة زاد النورى قلت أحصاهم الزوم التجديد وهذا اذا لم يكن ذا كرا للدليل الاول ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه فان كان ذا كرا لم يلزمه قطعا وان يتجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا اه وقال النورى في المجموع مانعه اذا أفتى في حادثة ثم حدثت أو مثلها فان تذكر الفتوى الاولى ودليلها بالنسبة الى أصل الشرع ان كان مستقلا أو الى مذهبه ان كان منتسبا أفتى بذلك بلا نظر وان ذكرها ولم يذكر دليلها ولا طرأ ما يوجب رجوعه فقبل له أن يفتى بذلك والأصح وجوب تجديد النظر اه لكنه خاف ذلك بعد أوراق فصيح انه لا يلزمه الاعادة حيث قال اذا استفتى فأفتى ثم حدثت له تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما يلزمه لاحتمال تغير حال المفتي والثاني لا يلزمه وهو الأصح لانه قد عرف الحكم الاول والأصل استمرار المفتي عليه وخصص صاحب الشامل الخلاف بما اذا قلد حيا وقطع فيما اذا كان ذلك خبرا عن ميت بأنه لا يلزمه والصحيح انه لا يختص فان المفتى على مذهب الميت قد يتغير جوابه على مذهبه اه واذا أوجبه الاعادة السؤال فهل يتعين سؤال الاول بعينه أو يكفي سؤال غيره من مجتهدي آخر أو مقلد لمجتهد آخر فيه نظر والمتجه الثاني ولا يخفى ما في عبارة الروضة من التعارض فيما اذا تجدد ما قد يوجب الرجوع وكان ذا كرا للدليل الاول فان كلام من قرله فان كان ذا كرا لم يلزمه قطعا وقوله وان تجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا لا يطلق كل منهما شامل له وقضية الاول عدم اللزوم فيه وقضية الثاني اللزوم فيه والأول هو الموافق لمقتضى قول المجموع فان ذكر الفتوى الاولى ودليلها أفتى بذلك بلا نظر حيث أطلقه عن التقييد بما اذا طرأ ما يوجب الرجوع مع تنبيذ ما بعده بذلك وتصريح كلام الشارح حيث قال بخلاف ما اذا كان ذا كرا للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين أي صورتى تجدد ما يقتضى الرجوع وعدم تجدد به يعلم ان قول المصنف لان كان ذا كرا راجع للصورتين قبله لا للثانية فقط كما هو صريح شرح الزركشي وان كان في غاية الاتجاء لاحتمال معارضة ما ظهر بل وتقدمه (فان قلت) الزيادة المذكورة يفسدها قوله بعد لان كان ذا كرا له لاقتضائه أنه لا يجب تجديد النظر مع ذكر الدليل الاول وان تجدد ما يقتضى الرجوع عنه وفساده لا يخفاه به (قلت) انما يكون فساد لا خفاء به لو كان المراد بمقتضى الرجوع مقتضيه بالفعل بان حصل النظر في الدليل بحيث أدى الى خلاف المظنون أو لا لكنه ليس مرادا كما بين بما لا مزيد عليه بل المراد به ما قد يقتضى الرجوع وهو ذات الدليل وحينئذ فلا خفاء في صحته وانتفاء الفساد عنه واذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أبداه ههنا شيوخنا العلامة وأن ما جوز الجواب به عن جميع ما أبداه من ان ما في قول المصنف ما يقتضى الرجوع عبارة عن الدليل دون الاجتهاد هو مراد المصنف بقرينة قوله وجب تجديد النظر وأن غاية ما في عبارة المصنف تجوز مع قيام قرينته ومثله مما لا غبار عليه فتدبر (قوله وكذا ان لم يتجدد) ان قلت لم فصله بكذا مع انه لم يذكر فيه ما يختص به عما قبله من خلاف أو نحوه قلت الوجهين الاول الاشارة الى ان ثبوت هذا الحكم دون ما قبله لان المشبه دون المشبه به ووجه الادوية انه لم يتجدد ما يقتضى الرجوع فوجب تجديد الاجتهاد حينئذ دون الوجوب فيما اذا تجدد ما يقتضى الرجوع والثاني انه لو أسقط كذا توهم ان هذا مبالغة على ما قبله وتيمنه وحينئذ

وكذا) يجب تجديد يده
(ان لم يتجدد) ما يقتضى
رجوع ولم يكن ذا كرا
للدليل (لان كان ذا كرا)
له اذ لو أخذ بالاول من غير
نظر حيث لم يذكر الدليل
كان أخذ بشئ من غير دليل
يدل عليه والدليل الاول
لعدم تذكره لانتفاء الظن
منه بخلاف ما اذا كان
ذا كرا للدليل فلا يجب
تجديد النظر في واحدة من
الصورتين اذ لا حاجة اليه

يشكل معناه ويقع الالباس ففي ذكر كذا الاضاح لاستقلاله ودفع الالباس عنه فليتمام (قوله وكذا العامي يستفتي الى ان قال هل يعيد السؤال) فيه أمور * الاول انه ان قلت ما حكم التشبيه في قوله وكذا وهلا أسقطه ولو سلم فهلا أسقط قوله هل يعيد السؤال لفهمه منه ولو سلم فهلا قال فيعيد السؤال بدون استقها كما قال في المجتهد وجب تجديد النظر الخ بدون استقها كما قال في حكم التشبيه الاشارة الى ترتيب اعادة السؤال على اعادة الاجتهاد بحيث وجب اعادة الاجتهاد بان لم يكن المجتهد ذا كالدليل او غير ذا كره فلو جهل ذلك فالقياس وجوب الاعادة لانه العامي أن المجتهد ذا كالدليل او غير ذا كره فلو جهل ذلك فالقياس وجوب الاعادة لانه الاحتمال وكذا يقال اذا كان المفتي مقلدا بحيث احتمل تغيير جوابه وجب اعادة السؤال والا فلا وانما ذكر قوله هل يعيد السؤال لانه غير مفهوم من التشبيه اذ الحكم المذكور في المشبه به هو اعادة الاجتهاد وهو غير مراد في المشبه بل غير متأت فيه وانما المراد فيه اعادة السؤال فلهذا صرح بذلك وانما ورد الاستقها اشارة الى الخلاف في ذلك الذي ذكره الزركشي وغيره فتمام والله در المصنف * والثاني انه أطلق وجوب اعادة السؤال وقيد في أصل الروضة بما اذا كان المفتي حيا ولم يعرف استناد الجواب الى نص أو إجماع حيث قال فرع اذا استفتي وأجيب فحدثت له تلك الحادثة ثانيا فان عرف استناد الجواب الى نص أو إجماع فلا حاجة الى السؤال وكذا لو كان المقلد أي بفتح اللام ميتا وجوزنا وان عرف استناده الى الرأي والقياس أو شن والمقلد أي بفتح اللام حتى قوجها أن أحدهما لا يحتاج الى السؤال ثانيا لان الظاهر استمراره على جوابه وأصحهما يلزمه السؤال ثانيا اه وقيد في المجموع نقلا عن القاضي أبي الطيب بما اذا لم تكن المسئلة مما يكثر وقوعها ويشق اعادة السؤال عنها حيث قال قال القاضي أبو الطيب في تعليقه في باب استقبال القبلة وكذا العامي اذا وقعت له مسئلة سأل عنها ثم وقعت له فيلزمه السؤال ثانيا يعني على الأصح قال الا ان تكون مسئلة يكثر وقوعها ويشق عليه اعادة السؤال عنها فلا يلزمه ذلك ويكفيه السؤال الاول للمشقة اه وقد تقدم عن المجموع تصحيحه أنه لا فرق في جريان الخلاف في وجوب اعادة السؤال بين تقليد الحيا وكون ذلك خبرا عن ميت لان المفتي على مذهب الامام قد يتغير جوابه على مذهبه ولا يخفى ان ما تقدم عن أصل الروضة من التفصيل بين أن يعرف استناد الجواب الى نص أو إجماع أو لا ليس فيه إضاح بجريانه في المفتي المقلد المخبر عن الميت لكن المتجه وهو الظاهر جريانه فيه ومع هذا كله فلنقاتل ان يقول استناد الجواب الى نص لا يمنع وجوب اعادة السؤال اذا تجدد نص آخر يحتمل نسخه للاول فليتمام * والثالث أنه قد يفهم من اعادة السؤال تعين سؤال المسؤول أولا بعينه في القسمين أعني ما اذا كان المفتي المسؤول أو لا مجتهدا وما اذا كان مقلدا ميتا حتى لا يكتفى سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلدا لميت آخر في الاول ومن مقلدا آخر لذلك الميت أو غيره أو مجتهد آخر في الثاني والمتجه انه لا يعين وأنه يكتفى ما ذكر (قوله ثالثها المختار يجوز لعقده فاضلا أو مساويا الخ) فيه أمران * الاول انه شامل لما لو كان من اعقده فاضلا أو مساويا ميتا والا خر حيا وفيه كلام للبرماوي في حاشية شيخ الاسلام وكتبنا باسمها كلاما للمصنف فليجوز كلى ذلك * والثاني انه ينبغي ان يجري ذلك في استفتاء المقلد لقوله في الروضة واذا اختلف

(وكذا العامي يستفتي) العالم في حادثة (ولو) كان العالم (مقلدا ميت) بناء على جواز تقليد الميت وإفتاء المقلد كما سيأتي (ثم تقع له تلك الحادثة) هل يعيد السؤال لمن أفتاه أي حكمه حكم المجتهد في اعادة النظر فيجب عليه اعادة السؤال اكلوا أخذ يجواب الاول من غير اعادة المكان أخذ بشئ من غير دليل وهو في حقه قول المفتي وقوله الاول لا ثقة بيقائه عليه لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل ان كان مجتهدا أو نص لمامه ان كان مقلدا * (مسئلة) مقلدا المفضل من المجتهدين فيه أقوال أحدها ورجحه ابن الحاجب يجوز لو وقع في زمن الصحابة وغيرهم مشتهرا متكررا من غير انكار ثانيا لا يجوز لان أقوال المجتهدين في حق المقلد كالادلة في حق المجتهد فكما يجب الاخذ بالراجح من الادلة يجب الاخذ بالراجح من الاقوال والراجح منها قول القاضل ويعرفه العامي بالتسامع وغيره (ثالثها المختار يجوز لعقده فاضلا) غيره (أو مساويا له)

متبحران في مذهب لا اختلاف في قياس أصل امامهما ومن هذا يولد وجوه الاصحاب فيقول
أيهما يأخذ العاصي فيه ماسد مذكرة في اختلاف المجتهدين ان شاء الله تعالى اه ثم قال فرع اذا
وجدت مقينين فأكثر هل يلزمه ان يجتهد فيسأل أعلمهم وجهان قال ابن سريج نعم واختاره ابن
كثير والتمس قال لا يسهل عليه وأصحهما عند الجمهور رأيه يتخير فيسأل من شاء لان الاولين كانوا
يسألون علماء الصحابة رضي الله عنهم مع تفاوتهم في العلم والفضل ويعملون بقول من سألوه من
غير انكار قال الغزالي فان اعتقد أحداهم أعلم لم يجز ان يقلد غيره وان كان لا يلزمه البحث عن
الأعلم اذا لم يمتدح اختصاص أحداهم بزيادة علم قات هذا الذي قاله الغزالي قاله غيره أيضا
وهو وان كان ظاهرا ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال أحد الصحابة مع وجود أفاضلهم الذين
فضلهم متواتر وقد يمنع هذا وبالجملة المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد أروع العالمين
وأعلم الورعين فان تعارض أقدم الأعلم على الأصح اه واعتمد في الروضة ما نقله عن اختيار الغزالي
حيث قال مانصه ويعمل بمتوى عالم مع وجود أعلم جهله فان اختلفا قدم الأعلم وكذا اذا
اعتقد أحدهما أعلم أو أروع ويقدم الأعلم على الأروع اه والذي في المجموع واذا اجتمع
اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاءهم فهل يجب عليه الاجتهاد في أعيانهم والبحث عن الأعلم
والأروع الا وثق لبقلة دون غيره فيه وجهان أحدهما لا يجب بل له استفتاء من شاء منهم لان
الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العاصي وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين
قالوا وهو قول أكثر أصحابنا والثاني يجب ذلك لانه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث
والسؤال وشواهد الاحوال وهذا الوجه قول أبي العباس بن سريج واختار القفال
المروزي وهو الصحيح عند القاضي حـ بن والاول أظهر وهو الظاهر من حال الاولين قال
أبو عمرو رحمه الله لكن متى اطلع على الافقه فلا يظهر أنه يلزمه تقليده كما يجب تقديم أروع
الدليلين وأوثق الروايتين فعلى هذا يلزمه تقليد الأروع من العالمين والأعلم من الورعين فان
كان أحدهما أعلم والأخر أروع قدم الأعلم على الأصح اه ولا يخفى ان حاصل ذلك تصحيح
عدم وجوب البحث عن الأعلم والأروع ~~لكن~~ لو تبين له الأعلم تعين فانه فرض الوجهين
في وجوب البحث وصح عدم الوجوب ثم نقل عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح الاستدراك
المذكور وأقره عليه فهذا ما وافق لما تقدم عنه في الروضة حيث صح عدم وجوب البحث
واختار ما اختاره الغزالي بل ما هنا أدل على اختيار ما اختاره الغزالي لانه هنا أقر ما قاله أبو عمرو
الموافق لاختيار الغزالي وأقراره اختياره كما هو عادته فانهم يستدلون على موافقه على
ما ينقله بانه أقره كما هو معلوم وفي الروضة نظر فيما قاله الغزالي ثم قال في أصل الروضة لو اختلف
عليه جواب مقينين فان أوجبنا البحث وتقليد الأعلم اعتمده والافأوجه أصحها يتخير ويأخذ
بقول أيهما شاء والثاني يأخذ بما غلظ الجوابين والثالث باخفهما والرابع بقول من يبنى قوله
على الاثرون الرأي والخامس بقوله من سأله أو لازاد في الروضة مانصه وحكي وجه سادس
أنه يسأل ثانيا فمأخذ بمتوى من وافقه وهذا الذي صححه من التخيير هو الذي صححه الجمهور
ونقله المحامي في أول المجموع عن أكثر أصحابنا لان فرضه أن يقلد عالما وقد فعل والله أعلم اه
والذي في المجموع حكاه خمسة أوجه بعضهم اوافق ما حكاه في أصل الروضة ثم قال والظاهر ان

الخامس أي وهو أنه يتخير فباخذ بقول أيهما شاء أظهرها اه فتأمل (قوله بخلاف من
اعتقده مفضولا كالواقع) قال شيخ الاسلام هو أي قوله كالواقع بدل من مفضولا أو وصفة
كاشفة له لان المسئلة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع اه (قلت) قد يستشكل ذلك
بالنسبة للثالث اذ لا معنى لقولنا يجوز تقليد المفضول في الواقع لمن يعتقده مفضولا أو مساويا
أي في الواقع ويجاب بان معناه انه اذا قلد من اعتقده مفضولا أو مساويا في الواقع جاز تقليده
حتى لو تبين بعد ذلك أنه مفضول في الواقع اعتد بذلك التقليد الماضي فليتأمل (فان قلت) بم يفارق
الثالث الثاني فان الظاهر أن الثاني يكتفي بالظن أيضا بدليل قوله وبمعرفة العايم بالتابع وغيره
فان ذلك لا يستلزم التحقق وعلى هذا فان ظنه أرجح قلده أو مساويا فكذلك اذا أرجح عنده
حتى يقدمه (قلت) الثالث يكتفي باعتقاد الارحجية أو المساواة ولو بلا بحث عن الارحج وان
كان لو بحث لم يماظهر الارحج بخلاف الثاني لا يكتفي بمجرد ذلك الاعتقاد بل يوجب البحث عن
الارحج وان كان يكتفي بالاعتقاد بعد البحث وفرق بين الاكتفاء بالاعتقاد بدون بحث والاكتفاء
به بشرط البحث نعم لو علم ان أحدهما علم ولم يتبين وامكن تعيينه بالبحث فينتج وجوب البحث
على الثالث أيضا ولو لم يعلم ذلك لكنه احتمل وأمكن تبين الحال بالبحث فهل يجب البحث على
الثالث أيضا فيه نظروا والوجوب غير بعيد (قوله ومن ثم لم يجب البحث عن الارحج) ان قلت
هذا يتفرع على الاول أيضا فيشكل تخصسه بالثالث الذي دل عليه تقديم الظرف أعني من ثم
قلت التقديم للاهتمام ولو سلم فالخصر اضافي لانه بالنسبة للقول الثاني كما أشار اليه الشارح
بقوله بخلاف من منع مطلقا (فان قلت) فلم أثر الثالث بذلك (قلت) لانه الذي يتوهم معه
وجوب ذلك لانه شرط فيه اعتقاده السكون فاضلا أو مساويا وذلك مظنة لهذا التوهم كما لا يخفى
(فان قلت) ما وجه تفرع عدم الوجوب على الثالث حتى صح تعبير المصنف بقوله ومن ثم مع
أن اشتراط اعتقاد كونه مفضولا أو مساويا لا ينافي الوجوب بل يناسبه (قلت) وجهه ان اشتراط
مجرد اعتقاد ما ذكره بعدم اعتبار زيادة عليه فليتأمل (قوله لعدم تعيينه) أي لعدم
تعيين الارحج في نفس الامر من حيث انه الارحج في نفس الامر للتقدم لاكتفاء بالارحج باعتبار
الاعتقاد وبالمساوي كذلك (قوله فان اعتقد رجحان واحد منهم تعين) فيه أمور * الاول
ان ضميرا اعتقد ينبغي ان يرجع لمن يلزمه التقليد وهو غير المجتهد سواء كان عاميا أو عالما لان
الظاهر رجحان هذا الخلاف في كل منهما لكن الشارح جعل الضمير للعايم فليتأمل توجيهه
اللهم الا أن يريد بالعايم غير المجتهد مطلقا لكنه لا يناسب قوله ومعرفة العايم بالتسامع وغيره
فانه يدل على حمل العايم على ظاهره * والثاني انه لو اعتقد رجحان واحد ثم تغير اجتهاده الى
اعتقاد رجحان الآخر دون الاول فينتج وجوب العمل بالاعتقاد الثاني والاعتداد بما عمل به
على الاول كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجماع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم المجتهد اتباع اجتهاده
* والثالث قال شيخنا العلامة لا يخفى ان هذا عين قوله يجوز لمعتقده مفضولا أو مساويا أي
لامفضولا كما صرح به الشارح فهو تكرار معه بلا خفاء انتهى (وأقول) ما زعمه من العينية
ونفي الخفاء عنها كلاهما هو وبلا خفاء لان الاول مفروض في المفضول في الواقع كما أشار اليه
الشارح بقوله في تقرير القول الثالث بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع وتقدم عن شيخ

بخلاف من اعتقده
مفضولا كالواقع
الدليل المذكورين
بهذا التفصيل (ومن ثم)
أي من هنا وهو هذا
التفصيل المختار أي من
أجل ذلك نقول (لم يجب
البحث عن الارحج) من
المجتهدين لعدم تعيينه
بخلاف من منع مطلقا (فان
اعتقد) أي العايم (رجحان
واحد) منهم (تعين) لان
يقاذه وان كان مرجوحا
في الواقع عملا باعتقاده
المبنى عليه

الاسلام التصريح بأن المسئلة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع وهذا اعم كما اشار اليه
 الشارح بقوله في هذا وان كان مرجوحا في الواقع أي سواء كان مرجوحا فيه أم لا ولا ذهاب
 من العقلاء الى دعوى العينية بين الاعم والاختص ولا الى ان الجمع بينهما من قبيل التكرار فزعم
 التكرار أيضا من السهو على السهو نعم المتوجه ان يقال ما زاده هذا الاعم على ذلك الاختص
 معلوم منه بالاولى فلا فائدة في ذكره ويجاب بان هذا كالتحصيل لذلك منطوقا وهو ما كانه قال
 فالخاصل ان المدار على الاعتقاد دون الواقع فثبت اعتقاده فاضلا او مساويا قلده سواء كان
 فاضلا أو مساويا في الواقع أو كان مفضولا فيه وهو لو صرح بهذا التحصيل لم يتوهم فيه تكرار
 ولا خلوع الفائدة لان ضبط الاحكام ويان ما المدار عليه فيها كما هو حاصل التحصيل فائدة أي
 فائدة وأيضا في ذلك الاعم تأكيديا وتبيينه المخاطب لا يغفل عن عموم الحكم وعن انه لا فرق
 في اللزوم بين كونه في الواقع كذلك أو لا ويجوز الفرق قبل التأمل ودفع ما يتوهم من التعبير
 بالجواز في الاقل ان المراد الاباحة دون الوجوب فليتأمل (قوله والراجح علما فوق الراجح
 ورعا في الاصح) ظاهره انه مبني على مختار المصنف وهو ظاهر ويؤيده ما تقدم عن المجموع
 نقلا عن أبي عمرو بن الصلاح ان لم يكن عنده من قوله لكن متى اطلع على الاوثق فالظاهر انه
 يلزمه تقليده الى ان قال فان كان أحدهما علم والاخر أروع قلدا العلم على الاصح انتهى فانه
 فرع ذلك على القول بعدم وجوب البحث ومورد ذلك بما اذا اطلع على الاوثق وذلك متصادق
 مع قول المصنف يجوز لمعتقده فاضلا وحكمه مع ذلك بانه يقلد العلم على الاصح وحينئذ في بناء
 الشارح لذلك على المرجوح نظروا له رأى هذا الخلاف في كلام الاصوليين مفرعا عليه ثم
 رأيت شيخنا العلامة اعتد وعنه بهذا (قوله خلافا للامام) فيه أمران الاول ان هذه المخالفة
 لا تختص بالامام بل هي أحد وجهين حكاهما في أصل الروضة فقال وموت المجتهد هل يخرج
 عن ان يقلد ويؤخذ بقوله وجهان الصحيح انه لا يخرج بل يجوز تقليده كما يعمل بشهادة الشاهد
 بعدموته ولانه لو بطل قوله بموته لبطل الاجماع بموت الجمعين واصارت المسئلة اجتهدية ولان
 الناس اليوم كالجموع عني على انه لا يجتهد اليوم فلو منعنا تقليد الماضين لترك الناس حيارى
 انتهى فلم يخص هذه المخالفة بالامام اللهم الا ان يكون لم يثبت عنده المخالفة عن أحد من
 الاصوليين غير الامام وفيه نظر لان كثيرا ما ينقل أقوال الفقهاء مع ان أكثر الفقهاء أو جميعهم
 أصوليون والثاني قال الكوراني والمصنف نقل عن الامام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام
 في غاية الاشكال اذا الامام شافعي المذهب فكيف يكون شافعيًا وهو لا يجوز تقليد الميت والحق
 ان الامام ذكر في المحصول في آخر المقالة ما نسب اليه المصنف ثم في آخر الفصل ذكر الاجماع على
 جوارحه في زماننا لا نقطاع المجتهدين وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه فجزم بانه يمنع مطلقا
 وليس كذلك بل يفصل ان وجد الخى فلا يجوز وان لم يوجد جازا جاعا وأغرب من كلام
 المصنف كلام بعض شراحه حيث يقول ومن تأمل كلام الامام في المحصول علم ان الامام يمنع
 التقليد مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه فقط غلط وقد نقلنا لك كلام الامام
 في المحصول آنفا وقال في موضع آخر يجوز للامام ان يقلد في فروع الشريعة خلافا للمعتزلة
 وانما غلط الشارح المذكور من كلام الامام في المحصول حيث قال لا يجوز التقليد في أصول

(والراجح علما فوق الراجح
 ورعا في الاصح) لان لزيادة
 العلم تأثيرا في الاجتهاد
 بخلاف زيادة الورع وقيل
 بالعكس لان لزيادة الورع
 تأثيرا في التثبت في الاجتهاد
 وغيره بخلاف زيادة العلم
 ويحتمل التساوي لان لكل
 مرجح وهذه المسئلة مبينة
 على وجوب البحث عن
 الارجح المبني على امتناع
 تقليد المفضول (ويجوز
 تقليد الميت) لبقاء قوله
 كما قال الشافعي رضي الله
 عنه المذاهب لا تموت
 بموت أربابها (خلافا للامام
 الرازي في منعه قال لانه
 لا بقاء لقول الميت بدليل
 انعقاد الاجماع بعدموت
 المخالف قال وتصنيف
 الكتب في المذاهب مع
 موت أربابها لاستفادة
 طريق الاجتهاد من تصرفه
 في الخواص وكيفية بناء
 بعضها على بعض

الدين لا للجهت دولاً للامام وهذا كلام حق لا مريبة فيه وسنخذه في موضعه على أحسن وجه وأوضحه اه كلام الكوراني (وأقول) هو كلام فاسد مبني على التساهل القبيح وضعف الاطلاع وعدم احسان التأمل كما ستراه واضحاً فاما قوله وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه الخ فبطلانه مما لا يخفى على من عنده أدنى مسكة وله أدنى اطلاع وكيف لا وما ذكره الامام في آخر كلامه قد اختاره القاضي البيضاوي في منهاجه الذي اختصره من كلام الامام وهو نصب عيني المصنف ومشروحه حيث قال واختلاف في تقليد الميت لانه لا قول له لان عقاد الاجماع على خلافه والمختار جواز الاجماع عليه في زماننا اه وتعرض المصنف في شرحه له أعني لكلام الامام وبحث معه فيه فقال واستدل المصنف على اختياره بالاجماع عليه في زماننا وهذا قد ذكره الامام فقال ان عقاد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ولقائل ان يقول لا يجمع قولك ليس في هذا الزمان مجتهد قولك اجماع أهل هذا الزمان حجة لان الاجماع المعتمد هو اجماع المجتهدين وكيف لا وقد بالغ المصنف في منع الموانع في بسط الكلام على كلام الامام في أول الفصل وآخره فانه قال مانصه فصل وقلتم على قولنا ويجوز تقليد الميت خلافاً للامام ان في المحصول ما يوضح ميله الى الجواز حيث قال ولقائل ان يقول ان عقاد الاجماع في زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ثم قلتم وفي دعوى انعقاد الاجماع في زمن ليس فيه مجتهد نظر لا اختصاص الانعقاد بالمجتهدين والجواب وأطال جداً في بيانه وبسط الكلام على هذا الاجماع الذي ذكره الامام الى ان قال بعد نحو ثمانية أوراق مانصه فان قلت اختصر لي ما يحصل به جوابي من هذا الكلام الطويل قلت مختصره ان نقلنا عن الامام انه لا يجوز تقليد الميت صحیح وان قوله لا مجتهد في الزمان لا يعارضه قوله ان عقاد الاجماع في زماننا لان المعنى به اجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه كما اننا نحكم الآن على أهل الزمان الذي تندرس فيه أعلام الشريعة وكما اننا نذكر اليوم حكم الله وهو عام في أهل كل زمان وبتقدير ان يعني به اجماع أهله فاجماعهم حجة في مثل هذا لاجلاء الضرورة اليه مع ما لديهم من الممارسة في العلم وأهلية النظر على الجملة اذ ليسوا عوام خلصا بل هم مجتهدون في هذا القدر أعني مسألة تقليد الميت وان لم يكنوا مجتهدين في أعيان المسائل التي يقع فيها التقليد لأنهم وان كانوا عوام يعتبرون عند عدم المجتهدين وان لم يعتبروا معهم هم فقد باتت صحة ما نقلناه وليس في المحصول ولا غيره ما يوضح ميله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهمه ما بل قد قدمنا انه ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأساً وانما هو بحث جواز اقائل ما ان يقوله اه وقال قبل ذلك فان قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك اذ قد نقلت في جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا لقائل ان يقول الى آخر كلامه وحاصله تجوز التقليد للاجماع عليه اما من السابقين أو من اللاحقين قلت الامام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب طريق يحصل به الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه يقول انا وان لم أجوز تقليد الميت فعندي طريق توصيل به الى العمل بأقوالهم وهي ان الثقة اذا أخبرني ان الميت قال كذا وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان

ظني هو الموجب على الاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه وانما هو
عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم اقطيا فانهم يقولون للميت
قول لميت به وانه فليقلدوه ويقلدوا قول الميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم
الله الى آخر ما اطلال به مما ينبغي الوقوف عليه اه وعلى هذا فقوله في جمع الجوامع خلافا
للامام يحتمل ان يقصد خلافا للامام خلفا لقطيب اليوان في هذا الذي نقلناه الان عنه ويحتمل
وهو الظاهر خلافا له خلافا معنويا وان خالف هذا الذي نقلناه الان عنه فليقلدوا بما لا مزيد
عليه ان المصنف اطلع على كلامي الامام أولا واخرأجاب عن آخرهما بما يدفع وروده عليه
وان من نسبة مع ذلك الى انه لم يقف على آخر كلامه فقد أخطأ خطأ واضحا بل لو قطعنا النظر عن
ذلك كانت نسبته الى ما ذكر مع الاتفاق على سعة اطلاعه واحاطته به ذا الفن وكتبه ومع انه
ليس بين أول كلام الامام وآخر ما يزيد على نحو ستة أسطر لا منشاها الا التماسا لـ القبيح
والغفلة الفاحشة واما قوله وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه وأراد بذلك
البعض الزركشي فانه ذكر ما نقله عنه من قوله ومن تأمل كلام الامام الى قوله فقد غلط واما
قوله وقد نقلنا لك كلام الامام في المحصول آنفا الخ فيقال عليه مجرد نقل كلام الامام من غير
ان تقف على ما قبل فيه ولا ان تدرك ملخص الزركشي منه ولا ما أراد به مما ذكره فيه مما يعود
عليك بالوبال وغاية النكال بل كان الواجب أولا ان تقف على ما قبل فيه وان تعرف ملخص
الزركشي منه وما أراد به مما ذكره فيه ثم بعد ذلك ان زعمت فساد فعليك بالبيان بوجه معقول
واما ما زعمته من ان ملخصه قول الامام لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعالم فهو
هذان أو بهتان اذ لا يليق بعقل نسبة هذا الملخص الى بعض حذاق العوام فضلا عن عديم
علم الاسلام كيف لا والامام صرح بالفرق بين المقامين كما لا يخفى مع أدنى تأمل في كلامه
في المحلين واعلم ان مراد الزركشي مما نسبته للامام من منع التقليد مطلقا انما هو منع تقليد
الميت مطلقا أي سواء وجد مجتهد حي أولا كما صرح به سياقه لا منع التقليد ولولا حياة
كأنوهم عنه الكوراني فيما أظن لعدم احسانه التأمل في سياقه واعلم أيضا ان الزركشي
لم يتفرد بنسبة ما ذكر الى الامام خلافا لما توهمه الكوراني اضعف اطلاعه بل سبقه الى ذلك
المصنف في منع الموانع وأظن كل الاطناب في بيان ذلك وتفصيله بما يتضح به ملخص الزركشي
وغلط الكوراني في تشنيعه عليه وان ذلك التشنيع الشنيع رجع اليه حيث قال من جملة
كلام طويل يقرب من كرامة مائمه والذي أقوله الآن وعلى الله اعتمد واية استوضح وبه
استمدى وله الجأ ومنه استمد وفيه استخلف من كل فائت وعنه ابتغى الاخذ في كل ورد وصد
والله أضرع أن يهديني سبيل الرشاد ان الامام رحمه الله لم يعقد المسئلة لتقليد الموقر بل
لقتناع غير المجتهد باقوال المجتهدين ثم استطرد من ذلك الى ان الميت هل له قول ثم استطرد من ذلك
الى أنه هل في الزمان مجتهد ثم استطرد من ذلك الى انعقاد الاجماع في زمانها فهذه مسائل الاولى
فتبا غير المجتهد بقول الميت قال انه لا يجوز والذي يظهر في هذه المسئلة انه ان أراد بقتياه
روايته لنا ان فلانا قال كذا قال واية مقبولة اذا كان عدلا سواء كان مجتهدا أم لم يكن سواء
نقل عن حي أم ميت وأما العمل بالروى ان كان حيا فلا شك في جوازه وان كان ميتا فهي

مسئلة تقليد الميت لكن الذي نقله الامام فخر الدين من تخريج مسئلة قويا غير المجتهد بذهب
الميت على تقليد الميت فعليه الاصحاب فبنوا على ما نقل الرافعي من الوجهين في تقليد الميت ان
من عرف مذهب بعض المجتهدين وتبحر فيه لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل له ان يفتي وياخذ
بقوله ان قلنا يمنع تقليد الميت لم يجز والاجاز وبهذا البناء ألم الامام فخر الدين في بحثه حيث قال
اذا كان الراوي ثقة عدلا متكاملا فمهم كلام المجتهد والذي ذكرناه نحن من البحث الذي ذكره
الرافعي بحمالة نفسه فقال لك ان تقول اذا كان المأخذ ما بيننا فلا فرق ان يكون متبحرا أولا
يكون بل العاى اذا عرف حكم المسئلة عند ذلك المجتهد فاخبر عنه وجوزنا تقليد الميت وجب
أن يجوز على الاصح واعتضه النووي بانه اذا لم يكن متبحرا رعاظن ما ليس بمذهب مذهبنا ثم
أشار الى أن هذا انما يتأتى في مسائل صارت كالمعلومة علميا قطعيا كالفاصلة في الصلاة ثم قال
أعنى المصنف المسئلة الشائبة من مسائل الامام فخر الدين رضى الله عنه ان الميت هل يقلد
وهذا يبنى على انه هل له قول وموته كنومه وغفلته أو لا قول له صدر الامام المسئلة بانه لا قول
له ولم يقل بعد ذلك ما يخالفه فنسبنا اليه انه لا يجوز تقليد الميت اذ كيف يجيز تقليد من
لا قول له غير اننا نعلم معه هنا في قوله انه لا قول للميت فنقول الخ ثم دفع التناقض المتوهم
بين قول الامام انه لا يجتهد في زماننا مع قوله لم انعقد الاجماع في زماننا على جواز تقليد الموقى
مع ان الاجماع لا يكون الا من المجتهدين بوجودهم منها ان المراد اجماع السالفين على جواز
عمل أهل زماننا بأقوال الماضين الخ لمرور زمانهم عن مجتهد ومنها التزام انعقاد الاجماع من
المجتهدين في المذاهب الناطرين في الشريعة وان لم يبقوا الى درجة الاجتهاد عند خلو الزمان
عن المجتهدين قال وليست هذه مسئلة اعتبار العوام في الاجماع التي حورناها في جمع الجوامع
وشرح المختصر تحرير بالغا وادعينا الوفاق على أن العاى لا قول له وأنكرنا على من زعم
خلاف ذلك فان هذه غير ذلك وكيف لا ينعقد اجماع هؤلاء والقول بأن الاجماع حجة بسطة
امان السمع وهو نحو ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتي على ضلالة وهؤلاء أئمة
فلا يجتمعون على ضلالة وامان العقل وهو ان الجهم الفقير لا يصمدرون الاعن قاطع وهؤلاء
جم كبير واذا كان اجماعهم ينعقد وان لم يكونوا مجتهدين اذ لم يكن في العصر مجتهد قبل من
تخيّل ان اتقاء الاجتهاد يقتضى اتقاء الاجماع ايس ما تخيلت بصحيح لاننا نشتط الاجتهاد
عند وجود المجتهدين وضرورية عدم تباينهم منع ما تحت أقوالهم أما اذ لم يوجدوا
فقدالت الضرورية الى انعقاد اجماعهم واعتبار أقوالهم ثم اه ثم قال فان قلت لقد أوضحت
دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك اذ نقلت في جمع الجوامع عنه منع
تقليد الميت وهو قد قال هنا القائل أن يقول الى آخر كلامه وحاصله يجوز التقليد للاجماع
عليه امان السالفين او من اللاحقين قلت الامام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب
طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموقى وكأنه يقول انا وان لم أجوز تقليد
الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهي ان الثقة اذا أخبرني ان الميت قال كذا
وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فيكون ظني هو الواجب على لاعتماد هذا
القول وليس هذا من تقليد الميت في شئ فافهمه وانما هو عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن

به يعود النزاع بينه وبين القوم لتنظيم افهم يقولون للميت قول لم يمت بموته فليقلد وهو يقول
 لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم الله فيه معتبر ثم ان هذا لا ينبغي أن يقال
 انه قول للامام وانما هو بحث بحجته الامام وليس في كلامه ما يدل على انه يعتقدده ولعله أراد به
 تخرج مذهب في الجملة فان هذا حاصل قول المرء ولقائل أن يقول اه ثم قال فقد بان صحة
 ما نقلناه عن الامام وليس في الحصول ولا غير ما يوضح مباله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك
 فقد ساء فهم ما بل قد قد من انه ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا بل هو بحث
 جواز لقائل ما أن يقوله اه فالخاصل ان الامام لم يعقد المسئلة لتقليد الموتى بل لفتيا غير المجتهد
 بقول الميت ونخرج ذلك على أنه هل للميت قول ولما كان مختاره انه لا قول له ذهب الى أنه لا يجوز
 الاخذ بقوله عن الميت ولا ينافي ذلك قوله عقب ذلك مانصه ولقائل أن يقول اذا كان الراوى
 عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل للعامي ظن صدقه ثم ان
 كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وحينئذ يتولد للعامي من
 هذين الظنين ظن ان حكم الله تعالى ما روى له هذا الراوى الحى عن ذلك المجتهد الميت والعمل
 بالظن واجب فوجب أن يجب على العامي العمل بذلك وأيضا فقد انعقد الاجماع في زمانه هذا
 على جواز العمل بهذا الفرع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة اه
 وذلك لما سمعته عن المصنف من ان هذا اما اشارة الى تركيب طريق يحصل بها الغرض من
 العمل بأقوال الموتى بالشروط التي أشار اليها الامام وليس من التقليد في شئ واما اشارة الى
 تخرج مذهب يمكن أن يقوله قائل ما من غير أن يعتقده الامام (فان قلت) الوجه الثاني لا يلزم
 مع نقل الاجماع المذكور اذا العمل بالاجماع واجب فكيف لا يعتقده الامام مقتضاه (قلت)
 لما كان في هذا الاجماع ما لا يخفى من الاشكال اذ لم يثبت تحقق اجماع المجتهدين الماضين على
 العمل بأقوال الموتى في زمانه وقد اعترف بخلاف زمانه عن مجتهد مدع كون الظاهر المتبادر من
 كلام الائمة ان الاجماع لا يتحقق من غير المجتهدين وان فقدوا جواز لقائل أن يتسلك به وان لم
 يعتقده هو لعدم ثبوته عنده على وجه يعتد به وبؤيد ذلك تأييدا واضحا لا شبهة فيه لما قل ان
 المفهوم من تصديره المسئلة بالمانع والاحتجاج له ثم ذكر الجواز على وجه البحث ان المعقول
 عليه عنده من حيث العمل انما هو ما صدر به كما هو العادة في أمثال ذلك كما لا يخفى واذا اتضح
 لك ذلك اتضح لك مقتضى الزر كشي واجتباؤه وان المعاط له في ذلك غلط وان ما عاكس به لا يلاقيه
 ما شنع به عليه هذا المعاط مما هو سفساف ساقط وأما قوله وقال في وضع آخر يجوز للعامي أن
 يقلد في فروع الشريعة خلافا لامة متزلة فلا دلالة له على ما زعمه خلافا لما توهمه لجوازه على
 الحى فان بنى استدلالة بذلك على فهمه ان الزر كشي أراد فيما نسب به للامام التقليد ولو حى
 فهو غلط عليه كما أنشأنا سابقا اليه (قوله ولعرفة المتفق عليه) قال شيخنا العلامة ان كان
 المقصود من معرفة المتفق عليه أن لا يخالفه والمخالفة لا تجوز لانها خرق للاجماع فقد اشتمل
 كلامه على ما ينافي دعواه اذ حجة مخالفته فرع عن بقاء الاتفاق عليه اى الاجماع فليتنازل اه
 (وأقول) له أن يقول المقصود ما ذكر ولا ينافي ذلك دعواه التي هي امتناع تقليد الميت وانه لا قول
 له بعدموته لانه لا يلزم من الاعتداد بقوله مع غيره من المجتهدين الاعتداد بقوله وحده والشئ

ولعرفة المتفق عليه من
 المختلف فيه وعرض بحجية
 الاجماع بعدموت المجتهدين
 (وثانها) يجوز (ان فقد
 الحى) الحاجة بخلاف ما اذا
 لم يفتقد (ورابعها قال) الصنفى
 (الهندي) يجوز تقليده
 فيما نقل عنه (ان نقله مجتهد
 في مذهبه) لانه لمعرفة
 مداركه يميز بين ما استقر
 عليه وما لم يستقر عليه فلا
 ينقل ان يقاومه الاما استقر
 عليه بخلاف غيره (و) يجوز
 الاستفتاء من عرف بالاهلية
 للافتاء (او ظن) أهلا له
 (باشتهاره بالعلم والعدالة)
 هذا راجع الاول (وانتصابه
 والناس مستفتون له) هذا
 راجع الى الثاني (ولو)
 كان من ذكر (قاضيا) فانه
 يجوز اقتاؤه كغيره

قد يؤثر مع غيره ما لا يؤثر وحده وذلك معهود في مواضع ومن ثم قال عبدة المسلمين اسيدنا
على في مسئلة بيع أمهات الاولاد رأيك مع الجماعة أحب اليك من رأيك وحدك فلا منافاة بين
امتناع مخالفة الاجماع بهدموت الجمعين وامتناع تعليل المجتهد بهدموته ولو سلم فيجوز أن يكون
لمعرفة المتفق عليه فوائد أخر كما كذا الظن وطما أئنة القلب المقرب عليهم ما من مصالح العبادة
وغيرها ما لا يحصى كما لا يخفى (قوله وقيل يكفي استفاضة بينهم) قال شيخنا العلامة الاستفاضة
هي الاشتهار وقدمتان معرفة الاهلية بالاشتهار كافية فهذا الاصح قول آخر صححه هنا خلاف
ما قدمه أولا بقوله ويجوز استفتاء من عرف بالاهلية الخ فتأمل اه (وأقول) جوابه من
وجهين الأول ان قوله وقدمتان معرفة الاهلية بالاشتهار كافية من تصرفه الغير المطابق لما مر
اذ الذي مر ليس هذا بل انه يجوز استفتاء من عرف بالاهلية معرفة حاصله بواسطة الاشتهار
وفرق كبير بينهما مما لا يخفى على متأمل اذ الحكم بكون المعرفة كافية بقضى عدم التوقف على
شيء آخر وراءها والا فلا كفاية بخلاف الحكم بأنه يجوز استفتاء فانه لا يقضى ذلك ولا ينافي
التوقف على شيء آخر وهو ما ذكره هنا من البحث المذكور ألا ترى انه لا ينظم أن يقال معرفة
الاهلية بالاشتهار كافية في استفتائه ولا بد فيه من البحث أيضا لأن كفاية المعرفة معناه انه
لا يحتاج معها إلى شيء آخر وهذا مناف لوجوب شيء آخر وينظم أن يقال يجوز استفتاء من عرف
بالاهلية بالاشتهار ولا بد فيه أيضا من البحث لان مجرد الحكم بالجواز صادق مع اعتبار أمور
أخرى فلا منافاة بين الحكم بجواز استفتائه وإيجاب البحث أيضا في ذلك نعم يرد على هذا شيء آخر
غير المناقاة التي هي حاصل ايراد الشيخ وهو انه لا وجه لإيجاب الجمع بين المعرفة والظن بواسطة
الاشتهار والبحث المذكور اذ المدار على المعرفة والظن فإذا حصلت باحد الأمرين فالوجه هو
الاكتفاء بهما بل لا معنى رأسا مع حصول المعرفة التي هي العلم بدليل مقابلهما بالظن الى اشتراط
البحث اذ غايته تحصيل العلم وهو حاصل والوجه الثاني ان ما مر فيما اذا حصل له من الاشتهار علم
او ظن بالاهلية وما هنا فيما اذا لم يحصل له منه ذلك بأن لم يوجد الا مجرد اشتهاره بالعلم من غير أن
يعلم او يظن منه ذلك وهذا عندى أحسن بل متعين ويؤيده تأييد واضحا تعبير الشارح المحقق
هنا بقوله وقيل يكفي استفاضة بينهم دون أن يقول وقيل تكفي معرفة الاهلية او ظنها
بالاستفاضة كما هو المطابق لما مر ويمكن أن يحمل على هذا قول الروضة فالذي قاله الاصحاب انه
يجوز استفتاء من استفاضت أهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر بل انما يعتد قوله
أنا أهل الفتوى لان الاستفاضة والاشتهار بين العامة لا وثوق بهما فقد يكون أصلها التليس وأما
التواتر فلا يفيد العلم اذ لم يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول لان اقامه علم الخبر منه
بأهليته لان الصورة عين وثق بديته اه اى فيحمل ما نقله عن الاصحاب وصححه على ما اذا حصل
له من الاستفاضة علم او ظن بالاهلية وعبر في الروض عن ذلك بقوله يجب أن يستفتى من عرف
علمه وعده الله ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والابحاث عن ذلك اه ولم يرد على ذلك ويوافق
ما قاله المصنف في الموضعين على ما بيناه قول ابن المقرئ في روضه مانصه يجب أن يستفتى من
عرف علمه وعده الله ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والاى وان لم يعرفها بحث عن ذلك اه
فانظر قوله والابحاث عن ذلك حيث صدق مع الاستفاضة المجردة عن المعرفة وان اطابق

(وقيل لا يفتى قاضى في
المعاملات) للاستفتاء
بقضائه فيها عن الافتاء
وعن القاضى شريح أنا
أقضى ولا أفتى (لا المجهول)
علم او عدالة فلا يجوز
استفتائه لان الاصل
عدمهما (والاصح وجوب
البحث عن علمه) بأن يسأل
الناس عنه وقيل يكفي
استفاضة بينهم (والاكتفاء
بظاهر العدالة) وقيل لا بد
من البحث عنها (و) الاكتفاء
(بخبير الواحد) عن علمه
وعده الله بناء على البحث
عنهما وقيل لا بد من اثنين
(والاعامى سؤاله) اى العالم
(عن مأخذه) فيما أفتاه به
(استرشادا) اى طالبا لارشاد
نفسه بأن يذعن للقبول
ببيان المأخذ لاتعنتا

في الروضة كاهلها عن الاصحاب الاكتفاء بالاستفاضة فليأتل (قوله ثم عليه بيانه ان لم يكن خفيا) فيه أمران * الاول ان ظاهره الوجوب وعليه فاعل محله ما لم يشق عليه مشقة لا تحتمل عادة * والثاني انه يمكن أن يضبط الخلفي بالايصال عادة تفهيم مثله (قوله مسئلة يجوز للقادر على التفريع والترجيح الخ) أقول هذا مجتهد المذهب كما بينه الشارح وقضية التقييد به امتناع اقتناء غيره مطلقا لكن صرح في المجموع بخلافه فانه قسم المقتنين الى المستقل وغيره ثم قسم المستقل الى المنتسب وغيره ثم قسم غير المستقل لثلاثة أقسام مجتهد المذهب ومجتهد القموى ونقدم بيانها * والثالث ما وصفه بقوله أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أداته وتقرير أقيسته فهذه اية مقدمة له وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتقرير المجتهدين في مذهبه وما لا يجده منقولا ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فذكر انه لا فرق بين ما جاز الخاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندارجته تحت ضابط مذهب المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه بشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ واف من الفقه قال أبو عمرو وينبغي أن يكفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه فيمكن لدربه من الوقوف على الباقي على قرب اه ثم قال هذه أقسام المقتنين وهي خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس فن تصدى للفتيا وليس به هذه الصفة نقد بابه بأمر عظيم ثم قال فان قيل من حفظ كتابا أو أكثر في المذهب وهو قاصر لم يتصف بصفة أحد من سبق ولم يجد العاين في بلده غيره هل له الرجوع الى قوله فالجواب ان كان في غير بلده مفت مجتهد السبيل اليه وجب التوصل اليه بحسب امكانه وان تعذر ذلك كره مسئلته للقاصر فان وجدها بعينها في كتاب موقوف بصحته وهو ممن يقبل خبره نقل له حكمها بنصه وكان العاين فيها مقادا صاحب المذهب قال أبو عمرو وهذا وجدته في ضمن كلام بعضهم والدليل بعنده وان لم يجدها مسطورة بعينها لم يقسمها على مسطورة عنده وان اعتقده من قياس لا فارق لانه قديتهم ذلك في غير موضعه (فان قيل هل لمقاد أن يفتي بما هو مقلد فيه قلنا قطع أبو عبد الله الحلي وأبو محمد الجويني وأبو الحسن الروياني بتحريمه وقال القفال المروزي يجوز قال أبو عمرو وقول من منعه معناه لا يذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيفه الى امامه الذي قلده فعلى هذا من عدناه من المقتنين المقادير ليسوا مقتنين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وأدوا عنهم عداوتهم وسبيلهم أن يقولوا مثلا مذهب الشافعي كذا ونحوه هذا ومن ترك منهم الاضافة فهو اكتفاء بالمعلوم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك وذكر صاحب الحاوي في العاين اذا عرف حكم حادثة بنى على دليلها ثلاثة أوجه * أحدها أن يفتي به ويجوز لانه وصل الى علمه كوصول العالم والثاني يجوز ان كان دليلها كتابا أو سنة ولا يجوز ان كان غيرهما * والثالث لا يجوز مطلقا وهو الاصح والله أعلم اه (قوله أي والحال) تنبيه على أن الواو للحال دون العطف لفساده لانها تقتضي انه لا فرق بين المجتهد وغيره وذلك لا يوافق قوله بمذهب مجتهد (قوله اطالع على مأخذ) هو وصف جار على غير من هوله قال شيخنا الشهاب فحقه أن يقول اطالع هو الخ اه (قلت) ويجب بتحريم عبارة المصنف على قول الكوفيين انه انما يجب ابراز الضمير ان خيف اللبس دون

(ثم عليه) أي العالم (يا
أي المأخذ مسائله المذكورة
لارشاده) ان لم يكن خفي
فان كان بحيث يقهر فقه
عنه فلا يبينه له هو والفتا
عن التعبد فيما لا يقرب
ويقتضيه بذله بخلاف المدرا
عليه (مسئلة يجوز للقادر
على التفريع والترجيح
وان لم يكن مجتهدا) اه
والحال انه غير متصف
بصفات المجتهد (الافتاء
بمذهب مجتهد اطالع على
مأخذه

ما إذا أمن كاهنا فإن قرية السباق ظاهرة في أن الطالع هو القادر المذكور وان الذي أضيف
اليه المذهب هو المجتهد (قوله اطالع على مأخذه واعتقده) قال شيخنا الشهاب ظاهر العبارة
انه لا يفتى الا بما اطالع على مأخذه واعتقده وقضيته ان مثل ابن سريج لا يفتى بحكم على
رأى مالك مثلا اعدم اعتقاده ولا يفتى على رأى الشافعي الا بما اطالع على مأخذه اه (أقول)
قد يشك على اشتراط الاعتقاد جواز فتوى المنتسب بناء على ثبوت استقلاله كما هو صريح
كلامهم وماتل عن القفال انه كان يقول نسألوني عن مذهبي او مذهب الشافعي ولم ينقل
انكار أحد عليه فتواه على مذهب الشافعي فليتأمل (قوله اطالع على مأخذه واعتقده) فيه
أمران * الأول ان الظاهر على ما قال شيخنا الشهاب رجوع الهاء في واعتقده لمذهب لا مأخذ
اه * والثاني ان قضيته توقف جواز الافتاء على هذين القيدين وفيه نظر (قوله بخلاف غيره)
قال شيخنا العلامة اي غير القادر المذكور في غير مجتهد الفتوى وهو كما ترى المتبحر القادر
على الترجيح دون التفريق وقدمت انه يسمى مجتهد الفتوى ففيه مع هذا تناقض لا يخفى اه
(وأقول) الجزم بالتناقض ونفي الخفاء عنه مما يجب منه اما أولا فلان غاية ما هنا مع ما مر
ان ما هنا من قبيل المطلق والعام وما مر من قبيل المقيد والخاص ولم يذهب عاقل الى التناقض
بين المطلق والمقيد ولا بين العام والخاص بل قيدوا المطلق بالمقيد وخصوا العام بالخاص
فيجوز حمل ما هنا على غير مجتهد الفتوى بقية ما مر وما نانا في غاية ما هنا على تقدير انه أراد
بالغير ما يشمل مجتهد الفتوى المحكم بعدم جواز افتائه وغاية ما مر اطلاق هذا الاسم الاصطلاحي
أعني لفظ مجتهد الفتوى عليه وجوز ذلك لا يوجب التناقض لان تسمية به هذا الاسم لا تستلزم
المحكم بجواز افتائه لجواز ان تكون هذه التسمية مجرد اصطلاح او باعتبار مذهب غير المصنف
او غير الاصوليين كالفقهاء وبعضهم ومثل ذلك غير عزيز او باعتبار ان اجتهاده يناسب الفتوى
لنقله بتعبين الراجح المحتاج اليه فيها او انه فتوى بالرجحان او نحو ذلك والتسمية مما يكتفي فيها
أدنى مناسبة كما تقرر في محله فليتأمل (قوله ورابعها الخ) قال السكال هذا القول أعظم من
ترجمة المسئلة الى آخر ما قال (وأقول) قد يمنع ذلك ويوجه صريح المصنف بان قوله للقادر قيده
مفهوم وهو المنع لغيره فمكانه قال للقادر دون غيره والترجمة باعتبار المنطوق والمفهوم عامة
فلا اشكال في حكاية هذا الرابع فمكانه قال مسئلة يجوز للقادر دون غيره وقيل لا يجوز للقادر
أيضا وثالثها يجوز للقادر دون غيره عند عدم المجتهد ورابعها يجوز للقادر وغيره ولا يخفى
انتظام هذا التقرير ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأن قوله ورابعها الخ مقابل مفهوم قوله يجوز
للقادر الخ ثم أورد ما يدفعه المتأمل بما تقررته فليتأمل (قوله ويجوز خلق الزمان عن مجتهد) أقول
المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرح الصفي الهندي بأجرائه هذا الخلاف في غيره
أيضا حيث عبر بقوله المختار عند الاصكثرين انه يجوز خلق عصر من الاعصار عن الذي
يمكن تفويض الفتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا او كان مجتهدا في مذهب المجتهد ومنع منه
الاقلون كالحناابلة الخ اه (قوله اي أن لا يفتى فيه مجتهد) اشارة الى أن المراد الاعم من
أن لا يوجد فيه أصلا او يوجد ثم يفقد لا الأول فقط كما قد يتوهم من لفظ الخلق (قوله ولا ين
دقيق العبد ما لم يداع الزمان بتزلزل القواعد) قال الكوراني وهذا ليس بشيء اذ الكلام

واعتقده) وهذا كما صرح
به الامدي مجتهد المذهب
لانطباق تعريفه السابق
عليه فيجوز له الافتاء
بمذهب امامه مطابقا لوقوع
ذلك في الاعصار متكررا
شأنه من غير انكار بخلاف
غيره فقد أنكر عليه وقيل
لا يجوز له لانتفاء وصف
الاجتهاد عنه وانما يجوز
الافتاء للمجتهد ولا يسل
وقوعه من غير في الاعصار
المتقدمة (وثالثها) يجوز له
(عند عدم المجتهد) الحاجة
اليه بخلاف ما اذا وجد
المجتهد (ورابعها) يجوز
للمقلد الافتاء (وان لم يكن
قادرا) على التفريق والترجيح
(لانه فاعل) لما يفتى به عن
امامه وان لم يصرح بقوله
عنه وهذا الواقع في الاعصار
المتأخرة (ويجوز خلق الزمان
عن مجتهد) اي أن لا يفتى فيه
مجتهد (خلاف الحناابلة) في
منعهم الخلق عنه (مطلقا)
(ولا ين دقيق العبد) في منعه
الخلق عنه

(ما لم ينداع الزمان بتزلزل
القواعد) فان تداعي بان
أتت أشرط الساعة
الكبرى كطلوع الشمس
من مغربها وغيب ذلك جاز
الخلق عنه (والختار) بعده
جواز انه (لم يثبت وقوعه)
وقبل يقع دليل عدم الوقوع
حديث الصحيحين بطريق
لازال طائفة من أمسي
ظاهرين على الحق حتى يأتي
أمر الله أي الساعة كما صرح
بها في بعض الطرق قال
البخاري وهم أهل العلم أي
لا بداء الحديث في بعض
الطرق بقوله من يرد الله به
خبراً يقهه في الدين ويدل
لوقوع حديث الصحيحين
أيضاً ان الله تعالى لا يقبض
العلم انتزاعاً يتزعه من العباد
ولكن يقبض العلم بقبض
العلماء حتى اذا لم يبق عالم
اتخذ الناس رؤساء جهلاً
فسئلوا فافقوا بغير علم فضلوا
وأضلوا وهذا القبط البخاري
وفي مسلم حديث ان بين يد
الساعة أياماً يرفع فيها آل
ويترك فيها الجهل ويحد
حديث البخاري انه
أشرط الساعة أن يرد
العلم ويثبت الجهل والمر
برفع العلم قبض أهله وإلحاح
هذه الأحاديث لا قول
المصنف لم يثبت وقوعه
لا يقع ويمكن رد الأول
بان يراد بالساعة ما قريب

في حال رواج الشريعة والأحكام (وأقول) لو ادعى أن وقوع الخلق عن المجيء يجب أن
لا يخالفه أحد لأن مثل إمام الحرمين والغزالي لم يهدأ من أصحاب الوجوه فضلاً عن رتبة
الاجتهاد ومن بعدهما لا يلحق غبارهما إلا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فظاهر
كلامه محض لا حاصل له اه كلام الكوراني (وأقول) اما قوله وهذا ليس بشئ الخ فهو متحمل
في غير محله لأن كون الكلام فيما ذكر لا يمنع من التنبية على ما قد يغفل عنه ولا يقال في مثل ذلك
التنبية انه ليس بشئ لاسيما وقد أطلق غيره كالحنا بلة كما صرح به المصنف وأما ما ذكره من أن من
بعد إمام الحرمين والغزالي لا يلحق غبارهما فهو لا ينبغي الشك فيه من عاقل لكن بالنسبة لمن
علمنا حاله كابن دقيق العيد والشيخ الإمام ونحوهما وهو من الأدلة القطعية عندي على أن
المذكورين ونحوهم لم ينفوا رتبة الاجتهاد المطلق وبالأولى السبوطي وأضرابه
من ادعوا هذه المرتبة وأين مرتبة السبوطي من مرتبة الإمام والغزالي في الفقه والآله
وقوة الذهن والتصرف ونحو ذلك مما لا بد منه في حصول الاجتهاد تالله لا نسبة بينه وبينهم
في شئ من ذلك بوجه نعم محتمل أن يكون في زمنه ما بعده ما من بلغ هذه المرتبة وإن لم نطلع
على حاله وأما ما ذكره من أنهم ما لم يهدأ من أصحاب الوجوه فهو على إطلاقه ممنوع فان
منع شيخنا مذهب الشافعي الرافعي والنووي مصرح بعدهما منهم حيث يهبران
بالأصح أو الصحيح في مقابلة احتمالهما ومقابل الأصح أو الصحيح لا يكون إلا لأصحاب الوجوه
ومن نص على أنهم من أصحاب الوجوه المولى التفتازاني في حواشي المضد (قوله تداعى
الزمان بتزلزل القواعد) يحتمل أن المراد بالقواعد أركان انتظام أمر الزمان وبقائه على
الوضع المعهود كطلوع الشمس من محل طلوعها المعتاد وغروبها في محل غروبها كذلك
وبتزلزلها من وجهها عن نظامها المعتاد كطلوع الشمس من مغربها وأن يراد بالقواعد قواعد الدين
وأحكام الشريعة وبتزلزلها تعطلها أو الاعتراض عنها وإن المراد بتداعى الزمان دعاء بعضه بعضاً
إلى الذهاب والزوال كناية عن اشراقه على الزوال والتغير عما كان فليتأمل (قوله ولما عارضه
هذه الأحاديث للأول الخ) قال شيخنا العلامة المناسيب لقول المصنف لم يثبت وقوعه
أن يقول الشارح لمعارضه الأول لهذه الأحاديث والمناسيب لقول الشارح دون لا يقع أي
الذي هو مراد المصنف أن يقول المصنف والختار لم يثبت عدم وقوعه بعرف ذلك بالتأمل
الصادق اه (وأقول) أما أن المناسيب لقول المصنف لم يثبت وقوعه ما ذكر فوجهه أن
عدم الثبوت انما يفرع عن دليل عدم الوقوع لا عن دليل الوقوع لأن دليل عدم الوقوع
المادل على عدم الوقوع لم يكن الوقوع ثابتاً بخلاف دليل الوقوع فإنه المادل على الوقوع
كان الوقوع باعتبار ثبوتها وأما أن المناسيب لقول الشارح دون لا يقع إلى آخر ما ذكر فوجهه
أن عدم الوقوع هو مدعى المصنف لكن منعه من التصريح بمعارضه دليل الوقوع ومعلوم
أن معارضة دليل الوقوع تجعل عدم الوقوع الذي هو المدعى غير ثابت ولا يجعل الوقوع غير
ثابت ثم أقول فوجه ما ذكره الشارح أنه أراد بقوله ولما عارضه الخ تعليل قوله قال المصنف الخ
باعتبار قوله دون لا يقع دون ما قبله يعني انما ترك المصنف التعبير بعدم الوقوع الدال عليه
الحديث الأول لأجل أن هذه الأحاديث الدالة على الوقوع معارضة له ومعلوم أن المناسيب ترك

التعبير المذكور هو عارضة هذه الأحاديث للأول دون العكس وانما لم يقل المصنف والخيار
لم يثبت عدم وقوعه لان هذا التعبير لا شعاعا رديا يسل الى ثبوت وقوعه لا يناسب مختاره الذي هو
عدم وقوعه بخلاف ما عبر به فانه المناسب لمختاره المذكور لا شعاعا رديا الى عدم وقوعه
والحاصل ان العدول عن لا يقع الى لم يثبت وقوعه يتعلق بأمرين أحدهما المعدول عنه
والثاني المعدول اليه فقول الشارح لمعارضته الخ تعليم له باعتبار تعلقه بالأمر الأول وترك
تعليمه باعتبار تعلقه بالأمر الثاني اتسالا على وضوحه فتأمل فانه في ذروة سنام الغموض والدقة
ولله در هذا الشارح وبذلك يسقط اشكال الشيخ المبني على ظنه ان المراد بالعكس أعني تعليم
العدول باعتبار الأمر الثاني هذا كله بناء على ان مراد المصنف من عدم ثبوته عدم وقوعه
ويحتاج لإثبات اما ان مكان مراده منه التردد في الثبوت وعدمه فلا يتوهم غبار على قول
الشارح ولمعارضه هذه الأحاديث الأول كما هو ظاهر ولا على قول المصنف والمختار لم يثبت وقوعه
اي ولا عدمه فتركها كتنها كسر اي ل تقيدكم الحز اذ لم يرد من ذلك عدم الوقوع حتى يكون
المناسب له ولمعارضه الأول لهذه الأحاديث فليس كذلك بالتأمل الصادق (قوله واذا عمل العاقل
بقول مجتهدي فليس له الرجوع عنه) فيه أمور أحدها انه ينبغي ان المقادير العاقل كالعالم في
ذلك بجامع وجوب التقليد والعمل تخصيص العاقل بالذكرا لانه أنسب بهذا الحكم المبني على عدم
التزام مذهب معين كما يدل عليه قول الشارح الآتي أخذنا ما تقدم في غير المتزام اذ عدم الالتزام
أنسب بالعاقل من العالم او يقال المراد بالعاقل هنا من عدا المجتهدين المطلق الذي يمنع عليه التقليد
وثانيها ان ظاهره انه انما يمنع الرجوع اذا فرغ من العمل ويؤيده مقابلة بقوله بعده وقبل
يلزمه العمل به بالشروع وقضية ذلك انه لو شرع في العمل ثم أبطله جاز له الرجوع عنه كما ان قضية
الاكتفاء بالشروع على القول الآتي انه لو أبطله لم يجز له الرجوع لحصول الشروع وعلى القول
الأول لو شرع على قول مجتهدي ثم أراد انما يصح على قول آخر فان حصل تركيب منع كما هو ظاهر
ويظهر انه ليس من التركيب ما لو صلى ركعة مبسطة لا في التقليد الشافعي في وجوب البسطة
ثم صلى الباقي تارك فيه البسطة تقليد غيره لان غير الشافعي يصح هذا المجموع ثم رأيت ما يأتي
عن شيخنا الشهاب في قوله والحوار في العمل به الخ مما هو نظير ذلك فليست العمل والافهول يمنع لانه
خرج عن الأول بنية الاتمام على الثاني أولا لانه لم يخالف الأول في المعنى فيه نظرا ثانيا ينبغي
تصوير المجتهدين الذي عمل بقوله بما اذا اعتقده مساويا أو أفضل بناء على مختار المصنف انه يمنع
تقليد من اعتقده مفضولا كما تقدم بل قد يقال على هذا ان تصوير المساوي اذا الافضل
لا يجوز تقليد غيره مع وجوده حتى يجري الخلاف حينئذ ويجوز أن لا يصور بشئ يشمل
المفضول أيضا على غير مختار المصنف فيكون المراد اذا عمل العاقل بقول مجتهدي يسوغ له العمل
بقوله على ما تقر من التفصيل والخلاف رابعها قال السكاك قد يقال اذ لم يكن له الرجوع
عنه فإفادة إيجاب إعادة السؤال ثانيا عليه من أفتاه كما تقدم آتفا وجوابه ان منع رجوعه
فيما اذا تحقق بقاء المعنى على ما أفتاهه وإيجاب السؤال اذا لم يتحقق بقاء علمه بان احق
رجوعه عنه اه (وأقول) على هذا الجواب حيث وجبت إعادة السؤال بان لم يتحقق بقاء
عليه ينبغي أن يقال اذا أعاد السؤال فان أجابه بما أجابه به أولا فذا لوان تغير اجتهاده لم يجب

(واذا عمل العاقل بقول
مجتهدي في حادثة فليس له
الرجوع عنه) الى غيره
في مثلها لانه قد اتزم ذلك
القول بالعمل به بخلاف
ما اذا لم يعمل به (وقيل يلزمه
العمل به) بمجتهدي (الافتاء)
فليس له الرجوع الى غيره
فيه (وقيل) يلزمه العمل
به (بالشروع في العمل) به
بخلاف ما اذا لم يشروع

(وقيل) يلزمه العمل به (ان
التزمه) بخلاف ما اذا لم يلزمه
(وقال السمعاني) يلزمه
العمل به (ان وقع في نفسه
صحته) والا فلا (وقال ابن
الصلاح) يلزمه العمل به
(ان لم يوجد مقتضى آخر فان
وجد تخير بينهما ما والاصح
جوازه) اي جواز الرجوع
الى غيره (في حكم آخر) وقيل
لا يجوز لانه بسؤال المجتهد
والعمل بقوله التزم مذهبه
(و) الاصح (انه يجب) على
العامي وغيره ممن لم يبلغ
مرتبة الاجتهاد (التزام
مذهب معين) من مذاهب
المجتهدين (باعتقاده ارجح)
من غيره (او مساويا) له وان
كان في نفس الامر مرجوحا
على المختار والمقتدم (ثم)
في المساوي (ينبغي السعي
في اعتقاده ارجح) ليجتهد
اختياره على غيره (ثم في
خروجه عنه أقوال) أحدها
لا يجوز لانه التزمه وان لم يجب
التزامه فانما يجوز والتزام
مالا يلزم غير ملزم (فانما
لا يجوز في بعض المسائل)
ويجوز في بعض توسط بين
القوانين والجواز في غير
ما عمل به أخذ مما تقدم
في عمل غير الملتزم فانه اذا لم يجب
له الرجوع قال ابن الحاجب
كالا مدي اتفاقا فالملتزم

عليه العمل بقوله الثاني لانه لم يلزمه بالعمل به أخذ من قائل الشارح بقوله لانه قد التزم ذلك
القول بالعمل به بل يتخير بينه وبين الأخذ بقول غيره الا ان اعتقد أحدهما ارجح وأوجبنا
اتباع ارجح فليتنامل (قوله وقيل يلزمه العمل به) اي فيها وفي مثلها ان التزمه فيه أمران
* الاول انه ما المراد بالتزامه ولعل المراد به العزم على العمل به وينبغي أن يكون الشروع في العمل
به كالاتزام او هو منه واما الفراغ من العمل فلكالاتزام بلا شبهة بدليل انهم نقلوا الاجماع
على منع الرجوع بعد العمل وان الخلاف فيما قبل العمل * وثانيهما انه قد يقال الكلام في غير
الملتزم بدليل قول الشارح بعد ذلك والجواز في غير ما عمل به أخذ مما تقدم في غير الملتزم اه فانه
ظاهر في تصوير ما هنا بغير الملتزم فلا يناسب التفصيل هنا بين الملتزم وغيره ويجب أن هذا مبني
على ان الهاء في التزمه للمذهب وهو ممنوع بل هي للعمل وبؤيده ان الشارح لم يقدر بعد لفظ
العمل في هذا القول لفظه به حتى ترجع الهاء منه للمذهب ثم ترجع له أيضا الهاء في التزمه
كما قدرها فيما قبله وما بعده وبأن الهاء للمذهب لا يمكن المراد التزامه في هذه الحادثة فقط
لا التزام بجلته فليتنامل (قوله وقال السمعاني يلزمه العمل به ان وقع في نفسه صحته والا فلا)
فيه أمران * أحدهما انه لا يلزم من وقوع صحته في نفسه التزامه كما لا يلزم من التزامه أن يقع
في نفسه صحته فهما متغايران كذا قال شيخنا الشهاب * وثانيهما ان ظاهره انه اذا لم يقع في نفسه
صحته لا يلزمه العمل به وان شرع في العمل لكنه يجوز وعدم وقوع صحته في نفسه صادق
بما اذا تردد باستواء وجهي اذا نطق عدم صحته وقد يمنع الجواز في كل منهما ما ان اعتقد صحة غيره
اورجحانه حيث منعهما تقليد المفضل (قوله وقال ابن الصلاح الخ) فيه بحث لان ما نقله عن
ابن الصلاح من انه اذا وجد مقتضى آخر تخير بينهما ليس مطابقا لما ذكره ابن الصلاح فانه كما
في شرح المذهب عنه لم يقل بالتخير الا اذا لم يستبين ان الذي أفتاه أقولا هو العلم الاورع فان
استبان له ذلك تعين الاول ويجب أن المصنف ترك ذلك لعلمه بما سبق ولا يخفى ما فيه (قوله
ثم ينبغي) يحتمل انها للترتيب المذكور وان السعي المذكور سابق على التقليد وانما للترتيب
الحقيقي وانه بعده وعلى هذا المعنى قول الشارح ليجتهد اختياره ليسير متجها ثم رأيت شيخنا
الشهاب ذكر ما حاصله ذلك (قوله وان لم يجب التزامه) قال شيخ الاسلام اي عند القائل به اه
(واقول) لعل الاوجه أن يقال اي بعينه يعني ان التزام هذا بعينه غير واجب لجواز أن يلتزم
غيره ومع ذلك اذا فرض التزام مذهبه امتنع الخروج عنه فليتنامل (قوله والجواز اي على
الثاني والثالث في غير ما عمل به أخذ مما تقدم في غير الملتزم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا
الشهاب لا يقال قضية هذا ان مقلد الشافعي مثلا اذا تزوج بولي لا يجوز له بعد ذلك أن يقلد
غيره في التزوج بغيره ولى او طهر ثوبه من روث الماء كولا لا يجوز له بعد ذلك أن يترك تطهره
منه مقلدا غيره ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول المقلد بولي وان طهر من روث الماء كولا
كل منه ما صحح بل مطلوب من حيث الكمال عند غير الشافعي أيضا فلا ينبغي أن يكون ذلك
ونحوه مانعا من التقليد ويخص المنع بما اذا كان الممول صحيحا على رأى امام المقلد فاسدا
على رأى غيره اه (قلت) ويحتمل التزام القضية المذكورة اذا أتى بما ذكر من التزوج بولي
وطهيرا الثوب مما ذكر ونحو ذلك تقليد الشافعي على اعتقاده انه مما لا بد منه فليتنامل * وثانيهما

وقد حكاه الجواز في غيره
 بما قلناه وقيل لا يجب عليه
 التزام مذهب معين فله
 أن يأخذ فيما يقع له بهذا
 المذهب تارة وبغيره أخرى
 وهكذا (و) الأصح (أنه
 يتنعق تتبع الرخص) في
 المذاهب بأن يأخذ من كل
 منها ما هو الأهلون فيما يقع
 من المسائل (وخالف أبو
 إسحق المروزي) فجوز ذلك
 وأظهر أن هذا النقل عنه
 وهو لمافي الروضة وأصلها
 عن حكاية الحنطاطي وغيره
 عن أبي إسحق وغيره أنه ينسحق
 بذلك وعن ابن أبي هريرة أنه
 لا ينسحق به والثاني وقد تنقحه
 على الأول أن أراد به عدم
 النسق الجواز فهو مبنى على
 أنه لا يجب التزام مذهب
 معين وامتناع التبعع شامل
 للالتزم وغيره ويؤخذ منه
 تقييد الجواز السابق فيهما
 بما إذا لم يؤد إلى تتبع الرخص
 مسألة (اختلاف في التقليد
 في أصول الدين) أي مسائل
 الاعتقاد كحدوث العالم
 ووجود الباري وما يجب له
 ويتنعق عليه من الصفات
 وغير ذلك مما سياتي فقال
 كثير من ورجه الامام
 الرازي واللا مدي لا يجوز
 بل يجب النظر لأن المطلوب
 فيه اليقين قال تعالى لانيه
 صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه
 لا اله الا الله وقد علم ذلك

ان قول الشارح أخذاً مما تقدم في غير الملتزم فيه تصريح بأن ما تقدم من قوله وإذا عمل
 الداعي الخ مفروض فيما إذا لم يجد التزام مذهب معين فيكون مفروعا على خلاف الأصح
 عند المختلف ويمكن أن يجعل مفروعا على الأصح عنه بان يعمل ملتزم مذهب الشافعي مثلاً بقول
 غيره في حادثة لم يسبق منه عمل فيها يقول الشافعي بناء على جواز الخروج عن المذهب الملتزم
 في بعض المسائل ويلزم عليه ان ملتزم مذهب بعينه يتنعق عليه العمل به في كل حادثة عمل فيها
 بغيره كما يتنعق عليه العمل بغيره في كل حادثة عمل فيها به وذلك كالمسألة بعد فليتنامل (قوله وقد تنقحه
 على الأول) قال شيخنا الشهاب انظر ما فائدة هذه الجملة اه (قلت) قد تكون فائدتها الإشارة
 إلى ترجيح قول الأول لأن الشيخ أجعل غالباً فقوله أقرب إلى الحق أو قول الثاني لأن التليد
 لا يخالف شيخه غالباً الا اوجب قوى * (مسألة) اختلاف في التقليد في أصول الدين *
 (قوله اختلاف الخ) قال شيخ الاسلام لم يرجع من الخلاف في التقليد إلى المكن قضية كلامه
 فيما مر في مسألة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر حرام فيكون الراجح عنده وجوب التقليد
 فيه اه وأشار بما مر إلى قوله ويلزم أي التقليد غير المجتهد ومنع الاستاذ التقليد في القواطع
 فان الحكاية عن الاستاذ يقتضي لزوم التقليد على الأول حتى في القواطع كما هو قول الدين
 لكن هذا في غاية البعد والظاهر أن هذا غير مراده وكيف لا مع الاختلاف في الاكتفاء
 بالتقليد في صحة الأيمان فالتقليد لا يقدّر أن لم يكن واجبا فلا أقل من جوازه بل قد يمنع دلالة
 ما مر على ما ذكره إذ ما مر في غير المجتهد فليس المراد بلزوم التقليد الامتناع العمل بالتقليد
 ولا اجتهد وهذا لا يقتضي امتناع النظر هنا على القادر (قوله بل يجب النظر) أي لوجوب
 المعرفة المتوقفة عليه ويرد عليه اننا لا نسلم إمكان وجوب ما شرعاً لان وجوبها كذلك
 انما يكون بإيجاب الله تعالى وهو غير ممكن اذا ايجابها المالعارف به تعالى او غيره فان كان الأول
 لم تحصل الحاصل وان كان الثاني لم تكلف الغافل لان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم
 تكليفه اياه وأجيب باختصار الثاني ومنع لزوم تكليف الغافل لان شرط التكليف تصوره
 لا التصديق به فالغافل من لم يفهم الخطاب او لم يقل له أنك مكلف لامن لا يعلم أنه مكلف (قوله
 قال تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله) إشارة إلى الاستدلال بطريق السمع ومنه قوله تعالى قل انظروا
 ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا إلى أثر رحمة الله كيف يحيي الارض
 بعد موتها والامر للوجوب ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
 لايات لأولي الاباب قال عليه السلام ويل لمن لا كلها أي مضغها بين طيبيه أي جاني فيه
 ولم يتفكر فيها أوعد بتركها المتكبر فهو واجب وهذا الدليل لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال
 الامر بغير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد وجوابه ما في شرح المقاصد حيث
 قال وجوابه ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقوه في
 الكثرة متداً يتنعق تواترهم على الكذب فيفيد القطع اه واستدلوا أيضاً بان معرفة الله تعالى
 واجبة اجماعاً ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه اشكالات مبسطة مع
 الجواب عنها في محله (قوله وقد علم الخ) من تمة الدليل بل وبوطئة الباعدي فيفيد قوله تعالى
 واتبعوه انهم مأمرون بالعالم الذي صدر منه ودفع لما قبله بتوهم من كون الامر مضمراً وقاعن

وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الواحدانية عليها وقال الغنبري وغيره يجوز انتفاء فيه ولا يجب النظر
 اكتفاء بالعقد الجازم لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الايمان من الاعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبئ
 عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه (وقيل النظر فيه حرام) لانه مظنة الوقوع في الشبه والاضلال لاختلاف الازهان
 والانتظار بخلاف التقليد فيجب بأن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد ودفع الاولون دليل الثاني باننا لانسلم ان
 الاعراب ليسوا أهلا للنظر فان المعتبر بالنظر على طريق العامة كما أجاب الاعرابي الاصمعي عن سؤالهم عرفت ربك فقال البعرة
 تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير فسماع ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدل على اللطيف الخبير وما يذعن أحد من
 الاعراب أو غيرهم للايمان فيما يأتي بكلمته الا بعد أن ينظر فيه تدل لذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها
 ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له فيكفي قيام بعضهم به وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه
 الوقوع في الشبه والاضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهى الشافعي وغيره من السلف رضي الله تعالى عنهم عن الاشتغال بعلم
 الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وعلى كل من الاقوال الثلاثة ٢٨١ تصح عقائد المقاد وان كان آثما ترك النظر

على الاول (وعن الأشعري)
 انه (لا يصح ايمان المقاد)
 وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه
 تكفير العوام وهم غالب
 المؤمنين (وقال) الاستاذ
 أبو القاسم (القشيري)
 في دفع التشنيع هذا
 (مكذب عليه) قال
 المصنف (والتحقيق) في
 المسئلة المدافع للتشنيع انه
 (ان كان) التقليد (أخذا
 لقول الغير بغیر حجة مع
 احتمال شك أو وهم) بان
 لا يجزم به (فلا يكفي) ايمان
 المقاد قطعا لانه لا ايمان مع
 احتمال أدنى تردد فيه (وان
 كان) التقليد أخذ القول
 الغير بغیر حجة لكن (جزما)

ظاهره من طلب العلم منه فالامتثال بقوله المراد منه (قوله ويقاس غير الايمان عليه) اراد
 بالايمان التصديق بضمون كلمة الشهادة والا فالايان شرعا يطلق على التصديق بكل ما علم محقق
 الرسول به صلى الله عليه وسلم (قوله وقيل النظر فيه حرام) قال شيخ الاسلام محل الخلاف
 في وجوب النظر في أصول الدين وعدمه النظر في غير معرفة الله تعالى أما النظر فيها فواجب
 اجماعا كما ذكره السعد التفتازاني كغيره انتهى وفيه أمران الاول انه ينبغي ان مرجع الهاء
 في قوله كما ذكره قوله أما النظر فيها فواجب اجماعا لما قبله ايضا لان السعد لم يذكر هذا الخلاف
 وان محله ما ذكرناه ابتداء بقوله البحث الرابع لا خلاف بين أهل الاسلام في وجوب النظر في
 معرفة الله تعالى أي لاجل حصولها ثم أخذ يستدل على ذلك والثاني ان الظاهر ان ما نقله السعد
 من الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى غير مسلم له عند الشارح وغيره الا ترى الى تمثيل الشارح
 لمحل الخلاف بقوله ووجود المباري وما يجب له وينتج عليه من الصفات فان ذلك يتعلق بمعرفة
 الله تعالى والى استدلاله بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان ذلك يتعلق بمعرفة
 يتعلق بمعرفة الله تعالى فهذا صريح في جريان الخلاف مطلقا والى ما حكاه من استدلال الغنبري
 على الجواز فانه يتعلق بمعرفة الله تعالى وهو يقتضي جريان الخلاف مطلقا على ان السعد في أثناء
 استدلاله على الوجوب قال ما نصه على أنه لو ثبت جواز الانتفاء بالتقليد في حق البعض فهو
 لا يتأفي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة انتهى وفيه اشعار بأنه غير قاطع بعموم حكم
 الاجماع الذي حكاه فليتأمل (قوله ودفع الاولون دليل الثاني الخ) قال شيخ الاسلام يدفع دلائل
 الثالث أيضا باننا لانسلم ان النظر في ذلك مظنة الوقوع في الشبه والاضلال اذ ليس المعتبر بالنظر

٣٦ ت ح وهذا هو المعتمد (فيكفي) ايمان المقاد عند الأشعري وغيره (خلافا لابي هاشم) في قوله لا يكفي بل لا بد لصحة
 الايمان من النظر وعلى الاكتفاء بالتقليد الجازم في الايمان وغيره قال المصنف (فليجزم) أي المكلف (عقده بان العالم) وهو ما سوى
 الله تعالى ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فانهم ليست غيره كما انهم ليست عينه (محدث) أي موجود عن العدم لانه متغير أي يعرض
 له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لانه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن المحدث لا بد له من محدث (وهو الله الواحد)
 اذ لو جاز كونه اثنين لما كان يريد أحدهما شيئا والاخر ضده الذي لا ضده غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم
 وقوعهما الامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فيعين وقوع أحدهما فيكون مریده هو الاله دون الآخر لجزءه
 فلا يكون الاله الواحد والاطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء (والواحد
 الشيء الذي لا ينقسم) بوجهه (ولا يشبهه) بفتح الباء المشددة أي به ولا بغيره أي لا يكون بينه وبين غيره شبه (بوجهه والله تعالى
 قديم) أي (لا ابتداء لوجوده) ولا انتهاء اذ لو كان حادثا لاحتاج الى محدث تعالى عن ذلك (حقيقته) تعالى (مخالفة لسائر الحقائق
 قال المحققون ليست معلومة الآن) أي في الدنيا للناس وقال كثيرنا من اهل المعرفة لهم الآن لانهم مكلفون بالعلم بوحدة الله

وهو متوقف على العلم بحقيقته واجيب بنوع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما
 ايجاب بامور موسى عليه السلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ (واختلافوا)
 أي المحققون (هل يمكن علمها في الآخرة) فقال بعضهم نعم - لحصول الرؤية فيها كما سبق وبعضهم لا والرؤية لا تنفذ الحقيقة (ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض) لانه تعالى منزعه عن الحدوث وهذه حادثة لانها أقسام العالم اذ هو اما قائم بنفسه أو بغيره والثاني
 العرض والاول ويسمى بالعين وهو محل الثاني الموم له اما كسب وهو الجسم أو غير كسب وهو الجوهر وقد يقيد بالفرد (لم يزل
 وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان) هذا من عطف الخاص على العام اذ القطر مكان مخصوص كالبلد والاول زمان
 مخصوص كزمان الزرع والاداعي الى العطف الخطابة في التنزيه أي هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزعه عنهم
 (ثم أحدث هذا العالم) المشاهدة من السموات والارض بما فيها (من غير احتياج) اليه (ولو شاء ما اخترعه) فهو فاعل بالاختيار
 لا بالذات (لم يحدث باسداء في ذاته حادث) فليس كغيره محلا للحوادث فهو كما قال في كتابه العزيز (فعال لما يريد ليس كمثل شيء)
 وهو السميع البصير (التقدير) وهو ما يقع ٢٨٢ من العبد المتدبر في الازل (خير وشير) كائن (منه) تعالى بخلقه وادائه (علمه)

على طريق المتكلمين بل على طريق العامة وهو علم ليس منظمة لذلك انتهى (قوله فان المعتبر
 النظر على طريق العامة الخ) يفيد ان المراد بالتقيد هنا ما عدا النظر بالمعنيين أعني ما كان على
 طريق العامة وما كان على طريق المتكلمين وذلك بان ينشأ انسان على شاطئ جبل ولم يتفكر
 في ملكوت السموات والارض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده ومصدقته بمجرد اخباره من غير
 تفكير وتدبر (قوله وهو العلم بالعقائد الدينية) قال في شرح المقاصد أي المنسوبة الى دين محمد
 صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع أم لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق
 أم لا ككلام المخالف (قوله عن الأدلة البينية) قال في شرح المقاصد واعتبر وافي أداتها
 البينية لانه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات قال وخرج العلم بغير الشرعيات
 وبالشرعيات القرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقادات وكذا اعتقاد
 المتقدمين يسميه علماء دخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا
 الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا
 بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الأدلة البينية أو كان متعلقا بها
 بان يكون عندهم من المأخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم
 بالعقائد عن الأدلة (قوله وان كان اعتبار النظر على الاول) يفيد ان النظر على الاول ليس
 شرطا للصحة الايمان (قوله وشنع أقوام عليه بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين) لا يخفى
 اندفاع هذا التشنيع بما تقدم ان المعتبر النظر على طريق العامة وهو بهذا المعنى ثابت لغالب
 العوام بل التقايد بالمعنى المراد المتقدم في غاية القلة ولعل سكوت المشرح عن جواب هذا

شامل لكل معلوم أي ما من شأنه ان يعلم ممكنا كان أو متمعنا (جزئيات وكليات وقدرته) شاملة (لكل مقدور) أي ما من شأنه ان يقدر عليه وهو الممكن بخلاف الممتنع (ما علم أنه يكون) أي يوجد (أرادته) أي أراد وجوده (ومالا) أي وما علم انه لا يوجد (فلا) يريد وجوده فالارادة تابعة للعلم (يتأثر) تعالى (غير مستفتح ولا متناه) أي لا أول له ولا آخر (لم يزل) سبحانه موجودا (باسمائه) أي بمعانيها وهي ما دل على الذات باعتبار صفة كالعالم

والخالق (وصفات ذاته) وهي (مادل عليها بفعله) لتوقفه عليها (من قدرة) وهي صفة تؤثر في الشيء عند تعلقه به (وعلم) التشنيع وهي صفة ينكشف بها الشيء عند تعلقه به (وحياة) وهي صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها (وارادة) وهي صفة تخصص أحد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع (أو) دل عليها (التنزيه) له تعالى (عن النقص من سمع وبصر) وهما صفتان يزيدان الانكشاف بهما على الانكشاف بالعالم (وكلام) وهو صفة عبر عنها بالنظم المعروف المسمى بكلام الله تعالى أيضا ويسمي بالقرآن أيضا (وبقاء) وهو استقرار الوجود أمام صفات الانفعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فليست أزلية خلافا للعلمية بل هي حادثة أي متجددة لانها اضافات تعرض للقدرة وهي تعلقاتها بوجودات المقدورات لاوقات وجوداتها ولا محذوراتها انضاف الباري سبحانه وتعالى بالاضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الراجعة الى صفات الافعال كما تقدم في جملة الاسماء من حيث رجوعها الى القدرة لا الفعل فالخالق مثلا من شأنه الخلق أي هو الذي بالصفة التي بها يخلق وهي القدرة كما يقال في الماء في الكوز وهو روى أي هو بالصفة التي بها يحمل الارواء عند مصادفة الباطن وفي السيف في الغمد قاطع أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع عند ملائمة الحبل فان أريد بالخالق من مصادفة الخلق فليس صدوره أزليا كقولنا الغزالي وبين رجوع الاسماء كلها

الى الذات وصفاتها في المقصد الاسنى (وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتا ظاهرا معني) منه (وتنزه عند سماع المشكل) منه كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويبقى وجه ربك لتصنع على عيني يد الله فوق أيديهم وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقاب واحد يصرفه كيف شاء ان الله يسطر يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواها مسلم (ثم اختلفنا أنقول) المشكل (أم نفوض) معناه المراد اليه تعالى (منزهين) له عن ظاهره (مع اتفاقهم على أن جهلنا بنقصه لا يقدر) في اعتقادنا المراد منه مجلا والتفويض مذهب السلف وهو أسلم وأما ويل مذهب الخلف وهو أعلم أي أحوج الى مزيد علم فيقول في الآيات الاستواء بالاستيلاء والوجه بالذات والعين بالبصر واليد بالقدر والحديثان من باب التمثيل المذكور في علم البيان نحو أرائك تقدم رجلا وتؤخر أخرى يقال للمتقدم في أمر تشييمه بمن يفعل ذلك لا قدمه واجامه فالمراد من الحديث الاول والظرف فيه خبر كالجار والمجرور وأن قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقاب الواحد من عباده اليسير بين أصبعين من أصابعه والمراد من الحديث الثاني انه تعالى يقبل التوبة في الليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها ٢٨٣ فلا يرتأى كما يسط الواحد من عباده يده للعباءة أي للاخذ فلا يرتد عطيا (القرآن) وهو (كلامه) تعالى القائم بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضا (على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا) بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في صدورنا) بالفاظه الخبيثة (مقروء بالاستئناس) بحروفه المفوظة المسموعة فقوله على الحقيقة راجع الى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء قدم للإشارة الى ذلك وتنبه بقوله لا المجاز على انه ليس المراد بالحقيقة كنه الشيء

التشريع لظهور العلم به مما قدمه الآن اقتضاه على قوله وقال الاسمه تاذأ بالقاسم القشيري في دفع التشريع يدل على خلاف ذلك (قوله بغير حجة) قال شيخنا العلامة هذه عبارة ابن الحاجب في تعريف التقليد والمناسبات ما قاله المصنف في تعريفه المتقدم ان يقول بغير معرفة دليله انتهى (وأقول) يمكن حل هذه العبارة على ما قاله المصنف ثم يحذف المضاف أي بغير معرفة حجة أي دليل وتكون الحكمة في ارتكاب هذه العبارة الإشارة الى امكان حملها على ما قاله ثم رأيت شيخ الاسلام في الكلام على ما تقدم من تعريف التقليد أجاب بذلك وان لم يتعرض للحكمة المذكورة ثم رأيت المصنف في منع الموانع أجاب بأنه انما ارتكب هذه العبارة هنا لدقيقة هي من دقائق هذا الكتاب وهي ان ايمان المقلد الذي حكى عن الشيخ نفي صحته هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطأ أما مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك امان لا يسمى مقلدا فيخرج بقولنا المقلد أو يسمى فيخرج بقولنا من غير حجة لانه حجة في نفسه ونحن قد قدمنا اختيار انه يسمى أو احتمال انه يسمى وعند ذلك فيجوز ان اذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطأ تبين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ايمان ذلك أصح الايمان وأقواه وأكده قال فان قلت لكن يبقى عليكم ان اتباع العاقل المجتهد لا يكون تقليدا لان الذين عرفوا التقليد بأنه أخذ قول الغير بغير حجة قالوا قلنا بغير حجة ليخرج اتباع العاقل المجتهد فانه بحجة قلت ذلك ان قول أولئك ظننا منهم ان المجتهد بحجة على العاقل لان قوله يورث ظن أن هذا حكم الله في حقى وأما أنا فقول ليس من يجوز عليه الخطأ بحجة على أحد وان وجب تقليده فانما يلامع احتمال أنه مخطئ انتهى وفيه نظر فان احتمال الخطأ لا ينافي الحجة بل يكفي

كما هو مراد المتكلمين فان القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف ولا في الصدور ولا في اللسنة وانما المراد به امقابل المجازى يصح ان يطلق على القرآن حقيقة انه مكتوب محفوظ مقروء وانضاف به هذه الثلاثة وبانه غير مخلوق أي موجودا زلا وبأبد اتصافه باعتبار وجودات الوجود الاربعة فان لكل موجود وجود في الخارج ووجود في الالوه ووجود في العبارة ووجود في الكتابة فهي تدل على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على ما في الخارج (يشيب) الله تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلا (وبعاقبة) هم (الآن يغفر غير الشر على المعصية) عدلا لا خبارة بذلك قال تعالى فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا الاخير مخصوص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (اثابة العاصي وتعذيب المطيع) واثام الدواب والاطفال لانهم ملوك يتصرف فيهم كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لا خبارة باثابة المطيع وتعذيب العاصي كما تقدم ولم يرد ايلام الدواب والاطفال في غير قصاص والاصل عدمه أما في القصاص فقال صلى الله عليه وسلم لتؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلاء من الشاة القرناء رواه مسلم وقال يقتضى الخلق بعضهم من بعض حتى الجلاء من القرناء وحتى الذرة من الذرة وقال ليختصم من كل شيء يوم القيامة

حتى الشاتان فيما انتطعتا رواهما الامام أحمد قال المنذرى في الاول رواه الصحيح وفي الثاني اسناده حسن وقضية هذه الاحاديث ان لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتمييز فمقتضى من الطفل اطفال وغيره (ويستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لانه مآل الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء فلا ظلم في التعذيب والايام المذكورين لو فرض وقوعهما (براه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في احاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمحضة لقوله تعالى لا تدركه الابصار اى لا تراها * منها حديث ابي هريرة رضى الله تعالى عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ايس دونها سبحانه قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ وفيه ان ذلك قبل دخول الجنة وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ونخفة من الضير اى الضر رأى هل يحصل لكم في ذلك ما يشوق عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل في غير ذلك * وحديث صحيح في مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئا ازيد لكم فيقولون ألم تبيض ٢٨٤ وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتجننا من النار فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب اليهم

من النظر الى ربهم تعالى وفي رواية ثم تلا هذه الآية للذين أحسنوا الحسنى وزيادة اى فالحسنى الجنة والزيادة النظر اليه تعالى ويحصل بان يتكشف انكشافا تاما منزها عن المقابلة والجهة والمكان أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الموافق لقوله تعالى لا تدركه الابصار (واختلف هل تجوز الرؤية) له تعالى (في الدنيا) في المنة (وفي المنام) فقبل نعم وقبل لا أما الجواز في المنة فلا لأن موسى عليه الصلاة والسلام

ففي الزوم العدل بها (قوله مع احتمال شك أو وهم) قال شيخنا العلامة الاضافة بيانية اذا الشك احتما لان يتقاوم سببهما والوهم احتمال مرجوح انتهى وعلمه فالاحتمال في عبارة المصنف للجنس حتى يتناول الاحتمالين اللذين هما الشك وعلى هذا فالاحتمال متحقق بالفعل فالمعنى مصاحب للشك أو الوهم ويؤيد ذلك بل يصرح به قول الشارح بان لا يجزم به على وفق قول المصنف جزمنا وتعليقه بقوله مع أدنى تردد ولم يقل مع احتمال التردد لكن يبقى الكلام فيما لو لم يحصل تردد بالفعل لكنه بحيث يتردد لو شكك أو عرضت له شبهة فان اكتفى بايمانه مع هذا فهو متشكك بل قد يخالفه قول المصنف في منع الموانع مانعة أصل أطبق المسلمون على ان الايمان متى اعتراه أدنى شك أو اختلجه أدنى ريب زال وكان ذلك الطارئ كفرا وان الواجب عقد مصمم لا يترجمه رباح الشبهات انتهى لكن يوافقه قول التفتازاني المعتمد في التصديق هو اليقين أعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويحتمل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقص بالبال في حكم اليقين انتهى فقوله الذي لا يخطر معه يشمل ما معه امكان الخطور لانه ظاهر في نفي الخطور بالفعل لا مطلقا وان لم يكتف به معه فيعين ان تحمل الاضافة على ظاهرها والمعنى مع احتمال وجود شك أو وهم اى مع قبول ذلك وامكانه (قوله عند الاشعري وغيره) قال شيخنا العلامة قال التفتازاني في شرح المقاصد وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظري الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء أحكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام است مؤنا وقوله صلى الله

عليه السلام

طلبها حيث قال رب أرني أنظر اليك وهو لا يجمل ما يجوز وما يمنع على ربه تعالى والمنع لان قومه طلبوها فوقعوا عليه قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض بان عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها الا لامتناعها وأما المنع في المنام فلان المرئي فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والجيز قال لا استحالة لذلك في المنام وسكت المصنف عن الوقوع ويدل على عدمه في المنة وهو قول الجمهور وقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله موسى عليه الصلاة والسلام ان تراني وقوله صلى الله عليه وسلم لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب القتن في صفة الدجال نعم اختلاف الصحابة في وقوعه صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم واليه استند القائل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن أبي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك تعالى قال رأيت نورا وفي رواية نوراني أراه بتشديد نون أنى وضمير أراه لله تعالى أى حجبني النور المغشى للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الامام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح في انكاره لما تقدم في المنع (السعيد من كتبه) الله (في الازل سعيدا) أى لا في غيره (والشقي عكسه) أى من كتبه الله في الازل شقيا لا في غيره (ثم لا يتبدلان) أى المكتوبان في الازل بخلاف المكتوب في غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى بمحور الله ما يشاء ويثبت

وعنده أم الكتاب أي أصله الذي لا يغير منه شيء كما قاله ابن عباس وغيره وفي جامع الترمذي حديث فرغ ربك من العباد فربق في الجنة وفريق في السعير (ومن علم) أي الله تعالى (موتة مؤمنة فليس بشيء) بل هو سعيد وان تقدم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كفر افشقي وان تقدم منه إيمان وقد حبط وفي قول للاشعري تبين انه لم يكن إيمانا فإلا سعادة الموت على الإيمان والشقاوة الموت على الكفر ويترب على الأولى الخلود في الجنة وعلى الثانية الخلود في النار قال تعالى وأما الذين سعدوا فإني الجنة خالدين فيها أو قال تعالى فأما الذين شقوا فإني النار خالدين فيها (وأبو بكر) رضي الله تعالى عنه (ما زال بعين الرضا) منه تعالى كما قال الأشعري وان لم يتصف بالإيمان قبل تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (والرضا والمحبة) من الله تعالى (غير المشيئة والارادة) منه فان معنى الأولين المترادفين أخص من معنى الثانيين المترادفين اذ الرضا الارادة من غير اعتراض والاخص غير الأعم (فلا يرضى لعباده الكفر) مع وقوعه من بعضهم بمشيئته (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والارادة (هو الرزاق) كما قال تعالى ان الله هو الرزاق أي فلا رازق غيره وقالت المعتزلة من حصل له الرزق بتعب فهو الرازق لنفسه أو بتعب قاله هو الرازق له (والرزق) بمعنى المرزوق (ما ينفع به) ٢٨٥ في التغذي وغيره (ولو) كان (حراما)

بغضب أو غيره خلافا للمعتزلة في قولهم لا يكون الاحلال لاستناده الى الله تعالى في الجملة والمستند اليه لا تنقاع عباده يفج ان يكون حراما يعاقبون عليه قلنا لا يقع بالنسبة اليه تعالى بفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام اسوء مما شرعهم أسبابه ويلزم المعتزلة أن المتغذى بالحرام فقط طول عمره لم يرفقه الله تعالى أصلا وهو مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لانه تعالى لا يترك ما أخبر بانه عليه (بيده) تعالى (الهداية والاضلال)

عليه وسلم من صلى ملائنا ودخل مسجدا واستقبل قبائنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لاسكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك انتهى بنصه ولا مصرية في مخالفته لكلام المصنف والشارح انتهى (وأقول) أما أولا فلو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح اذ لا يلزمهم ما نقله يد القمطازاني في كل ما ينقله وكثيرا ما يختلف العلماء في النقل من غير أن يعترض على واحد منهم ينقل غيره المخالف لنقله كما لا يخفى وأما ثانيا فان أراد بخالفته لكلام المصنف والشارح انه يبطل عموم النقل عن غير الأشعري لدلالة قوله فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله والجهل بذلك كفر أقول جمع كثير بكفره فلا يصح نسبة القول بإيمانه لغير الأشعري أيضا على سبيل العموم فجوابه من وجهين الأول ان التعبير بغيره ليس صريحا في العموم بل يجوز ان يريد به الغير في الجملة بل شاع في لسان المصنفين استعمال هذه العبارة في الغير في الجملة يقولون قاله أو ذكره فلان وغيره أو قال أو ذكره فلان وغيره كذا ولا يريدون بالغير جميع الاعتبار بل كثيرا ما يريدون به واحدا أو اثنين مثلا كما لا يخفى ذلك على من له أدنى تتبع لصنيعهم وحينئذ فيجوز ان يريد الشارح بقوله وغيره المأخوذ من كلام المصنف الغير في الجملة ولا ينافي ذلك اقتصار المصنف على أبي هاشم في قوله خلافا لأبي هاشم لجواز ان يريد خلافا لأبي هاشم واتباعه أو ومن وافقه مثلا فانه كثيرا ما يراد بهذا المعنى مع الاقتصار على البعض لشهرته بذلك الحكم أو كونه متبوعا فيه مثلا وقد نقل المصنف في منع الموانع عن فتاوى والده ما يفيد موافقة جميع أهل السنة للأشعري فيما نسبته اليه فيجوز ان يريد بالغير العموم بالنسبة لأهل السنة ويريد مع أبي هاشم من وافقه من المعتزلة

وهما (خلق الضلال) وهو الكفر (و) خالق (الاهتداء وهو الإيمان) قال تعالى ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء من يشاء الله بضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم وزعمت المعتزلة ان ما يهدى العبد يهدي نفسه ويضلها بناء على قولهم انه يخلق افعاله (واتوفيق خلق القدرة) والداعية الى الطاعة (وقال امام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضده) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية اليها وخلق المعصية (واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخره) بان تقع منه الطاعة دون المعصية (والحتم والطبع والا كنة) الواردة في القرآن فهو ختم الله على قلوبهم وطبع الله عليهم بالكفرهم جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وهو عبارات عن معنى واحد وهو (خلق الضلال في القلب) كالا ضلال (والمهايات) الممكنات أي حقائقها (مجمولة) بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية تجعل الجاعل وقيل لا مطلقا بل كل ماهية متقررة بذاتها (وثالثها) مجمولة (ان كانت مركبة) بخلاف البسيطة (أرسل الرب تعالى رساله) مؤيد من منه (بالمعجزات الباهرات) أي الظاهرات (وخص محمد أصلي الله عليه وسلم) منهم (بانه خاتم النبيين) كما قال في كتابه المبين ولكن رسول الله وخاتم النبيين (المبعوث الى الخلق أجمعين) كما في حديث مسلم وأرسلت الى الخلق كافة وفسر بالانس والجن كما فسره ما من بلغ في قوله تعالى وأوحى الى هذا القرآن لا تذكر فيه

ومن بلغ أي بلغه القرآن والعالمين في قوله تعالى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وصرح الحلبي والمبيني في الباب الرابع من شعب الإيمان بأنه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة وفي الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفي تفسير الإمام الرازي والبرهان النسفي حكاية الاجماع في تفسير الآية الثانية على أنه لم يكن رسولا اليهم (المفضل على جميع العالمين) من الانبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الانبياء فيما ذكر (وبعد) في التفضيل (الانبياء ثم الملائكة عليهم الصلاة والسلام) فهم أفضل من البشر غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام (والمحجزة) المؤبد بها الرسل (أمر خارق للعادة) بان يظهر على خلافها كاحياء ميت واعداد جبل وانفجار الماء من بين الاصابع (مقرون بالتحدى) منهم (مع عدم المعارضة) من المرسل اليهم بان لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق (والتحدى الدعوى) للرسالة فخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحدى وهو كرامة الولي والخارق المتقدم على التحدى والمتأخر عنه بما يخرج عن المقاربة العرفية وخرج السحر والسحر من المراسل اليهم اذ لا معاوضة بذلك (والإيمان تصديق القلب) أي بما علم بحجى الرسول به من عند الله ضرورة أي الاذعان والقبول له والتكليف بذلك وان كان من الكيفيات ٢٨٦ النفسانية دون الافعال الاختيارية بالتكليف بأسبابه كالقاء الذهب وصرف

فانه قال في فتاويه بعد ان صررا لمقلد ما نصه فابوهاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بإيمانه ولكنه عاص بترك النظر والصحيح من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاص بل هو مؤمن مطيع لان الله لم يكلفه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل وأما القيام بتقرير الأدلة ودفع الشبهة فذلك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقي انتهى * والثاني ان مقتضى كلام المصنف في منع الموانع انه لا يسلم ثبوت خلاف فيما ذكره أبو هاشم فانه قال وقد عزي الى الأشعري أنه لا يصح أي إيمان المقلد وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه ان يكفر غالب المسلمين لان الغالب عوام لا إيمان لهم الا بالتقليد والمسئلة غير منصوصة للشيخ وقد اختلف عليه أصحابه فقال قائلون منهم الاستاذ أبو القاسم القشيري هذا كذب على شيخنا رضي الله عنه وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكلف بعقد صحيح مصمم وقال قائلون المقلد لا بد منه من أدنى تردد اذ ليس صاحبه على بصيرة توجب القطع الجازم وأدنى التردد يضر فلا إيمان للمقلد وهذا يرفع الخلاف في المسئلة فانه ان فرض أدنى تردد قطع بأنه غير كاف لم يخالف في هذا الا أبو هاشم فانه زعم ان ذلك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق في هذا الجاع أهل الحل والعقد ومن الغريب أنه يقول مع ذلك الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفي الا اذا كان عن دليل وقد خالف في الامر بن طوائف الاسلام وادلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعاب به وأما الخلاف في إيمان المقلد فالتحقيق انه لفظي وان من منعه فمفسر التقليد بأنه أخذ من مذهب الغير مع عدم القطع وثب الصبر بما يقوله واذا كان إيمان المقلد هكذا فهو مزوج بالشك فلا يصح ومن جوز إيمانه لم يفسر التقليد به هذا بل جوز ان يكون المقلد قاطعا وقد زعم ان كل قاطع عنده من دليل

النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالإيمان (الامع التلطف بالشهادتين من القادر) عليه الذي جعله الشارع علامة لما على التصديق الخفي عنا حتى يكون المناق مؤمنا فيما عمننا كافر عند الله تعالى قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن يجد لهم نصيرا (وهل التلطف المذكور شرط للإيمان أو شرط منه) فيه (تردد) للعلماء (والاسلام أعمال الجوارح)

من الطاعات كالتلطف بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك (ولا تعتبر) الاعمال المذكورة في الخروج به عن عهدة التكليف بالاسلام (الامع الإيمان) أي التصديق المذكور (والاحسان أن يعبد الله تعالى) كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يرأى كذا في حديث الصحيحين المشتمل على بيان الإيمان بان تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وبيان الاسلام بان تشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا رسوله الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحتج البيت ان استطعت اليه سبيلا وهذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الاسلام على الإيمان عكس رواية البخاري التي تتبعها المصنف لان اعلى ترتيب الواقع وتأخير الاحسان عنهم وهو راقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لهما حتى يقع على الكمال من الاخلاص وغيره لانه كمال بالنسبة اليهما (والفسق) بان ترتكب الكبيرة (لا يزال الإيمان) خلافا للمعتزلة في زعمهم انه يزول بمعنى انه واسطة بين الإيمان والكفر بناء على زعمهم أن الاعمال جزء من الإيمان (والميت مؤمنا فاسقا) بان لم يقب (تحت المشيئة اما ان يعاقب) بادخاله النار (ثم يدخل الجنة) بموته على الإيمان (وما يسامح) بان لا يدخل النار (بجز بفضل الله تعالى) (أو) بفضل (مع الشقاة) من النبي صلى الله عليه وسلم قال القاضي عياض وغيره أي من يشاء الله تعالى وتردد النووي في ذلك قال والد المصنف لانه لم يرد تصريح

بذلك ولا ينفيه قال وهي في اجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار وزعمت المعتزلة انه يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه (وأول شافع وأولاه) يوم القيامة (حيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم أنا أول شافع وأول مشفع رواه الشيخان وهو أكرم عند الله تعالى من جميع العالمين وله شفاعات أعظمها في تجميل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به أيضا وتردد ابن دقيق العيد في ذلك ووافقه والمصنف وقال لم يرد فيه شيء الثالثة فيمن استحق النار كما تقدم الرابعة في اخراج من ادخل النار من المؤمنين ويشارك فيها الانبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به (ولا يموت أحد الا باجله) وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الازل انتماء حبياته فيه بقتل أو غيره وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك (والنفس باقية بعد موت البدن) منعمة أو معدبة (وفي فتاها عند القيامة تردد) قيل نفى عند النفخة الاولى كغيرها (قال الشيخ الامام) والمصنف (والاظهر انهم لا نفى أبدا) لان الاصل في بقائها بعد الموت استمراره (وفي عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم ٢٨٧ هل يبلى (قولان) المشهور من ماله

لا يبلى الحديث الصحيحين ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي رواية لا جدوا بن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشون وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (قال المزني الصحيح) أنه (يبلى) كغيره قال تعالى كل شيء هالك الا

عن نفسه وان لم يستطع التعبير عنه على ما سخره ف يرجع الى انه هل مع التقليد قطع فلا يضر اذا حصل القطع أولا قطع معه ف يضر أو الى انه هل مع القطع تقليد أو عند ترقى المقلد الى القطع يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد الا في الظنون ثم قال من جملة كلام طويل أيضا والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا يعني كون الجزم عن دليل اجمالي الى ان قال وقد يكون الجزم لا عن ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كإيمان العوام قال الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم انتهى فانظر قوله وقد خالف في الامر بين طوائف الاسلام وقوله عن القشيري وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكلف بعدد صحيح معصم وقوله فالتحقيق انه لفظي الخ وقوله والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا وقوله عن الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم ومعلوم ان خلافة أبي هاشم مع غيره انما هي في التقليد المحض فهذه الامور كلها تقتضي منع المصنف ثبوت خلاف حقيق عن غير أبي هاشم في المسئلة فلا يرد عليه نقل غيره الخلاف لانه منازع فيه ومانع كونه حقيقا وان أراد بجحالة كلام المصنف والشارح انه يبطل نقل ما ذكر عن الاشعري وغيره من أهل السنة جميعهم أو بعضهم فيرد ذلك أن السعد قبل ما نقله عنه ذكر عن الاشعري وغيره ما يوافق نقل ما ذكر عنه فانه قال علمه شامل لكل معلوم (قوله ممكنا وممتعا) هلا قال أو واجبا كما قال غيره كما لا وقف وقد يجاب بأنه أراد بالممكن ما يشمل الواجب وهو لا يمتنع (قوله وما لا فلا) ظاهره ان المعنى وما لم يعلم انه يكون وليس مراد ابل المراد وما علم انه لا يكون كما بينه الشارح وظاهر عبارة المتن تشمل صورتين أحدهما انتفاء العلم رأسا وهو محال والثانية علم انه لا يكون لانه يصدق عليه عدم علم انه يكون

بل بالتراب كما ثبت الله ملك الموت بالملك موت (وحقيقة الروح) وهي النفس (لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم) وقد سئل عنها لعم نزل الامر بيئاتها قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي (ففسك) نحن (عنها) ولا تعبر عنها بأكثر من موجود كما قال الشيخ الجنب وغيره والخائفون فيها اختلافوا فقال جهور المتكلمين انها جسم لطيف مشتمل بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وقال كثير منهم انها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حيا قال السهروردي ويدل للاول وصفها في الاخبار بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية انها ليست بجسم ولا عرض وانما هي جوهر مجرد قائم بنفسه غير متغير متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه (وكرامات الاولياء) وهم العارفون بالله تعالى حسب ما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصي المعرضون على الانهالك في اللذات والشهوات (حق) أي جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر ورويته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بها وند حتى قال لامير الجيش ياسارية الجبل الجبل محذرا له من وراء الجبل اكمن العدو هناك وسمع سارية كلامه مع بعد المسافة وكثير خالدا السمع من غير تضرر به وغير ذلك مما وقع للصالحين وغيرهم (قال القشيري ولا ينتهون الى نحو ولد دون والد) وقلب جاد بهمة قال المصنف وهذا حق مخصوص قول غيره ما جاز

ان يكون معجزة النبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما الا التحدى ومنع أكثر المعتزلة الخوارج من الاولياء وكذا الاستناد
ابو اسحق الاسفراييني قال كل ما جاز تقديره معجزة لولي لا يجوز ظهوره كمثله كرامة لولي وانما بالغ الكرامة اجابة دعوة أو موافاة ماء
في بادية في غير توقع المياه ونحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة) بيدعته كنكرى صفات الله تعالى
وخلافة افعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنهم من كفرهم لأنهم خرج يدعته عن أهل القبلة كنكرى حدوث العالم
والبعث والحشر لا جسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لأنكارهم بعض ما علم بحجج الرسول صلى الله عليه وسلم به ضرورة
(ولا يجوز) نحن (الخروج على السلطان) وجوزت المعتزلة الخروج على السلطان الجائر لا نعزاله بالخوارج عندهم (ونعتقد ان عذاب
القبر) وهو الكافر والفاسق المراد تعذيبه بان ترد الروح الى الجسد أو ما بقي منه (وسؤال المالكين) منكر ونكير للمقبور بعد رده روحه
اليه عن ربه ودينه ونبيه صلى الله عليه وسلم فيجبهم ما يوافق ما مات عليه من ايمان أو كفر (والحشر) الخلق بان يحجبهم الله تعالى بعد
فنائهم ويجمعهم للعرض والحساب (والصراط) وهو جسر معدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يمر عليه جميع
الخلق فيجوزهم أهل الجنة وتزل به أقدام ٢٨٨ أهل النار (والميزان) وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الاعمال بان توزن صحفها به

وهو المراد (قوله بقاءه غير مستفتح) ان فسر البقاء بما فسر ربه وهو استمرار الوجود الذي
حقيقته الوجود في الزمن الثاني أشكل لان هذا مستفتح لانه ما بعد الاول وكان المراد بالبقاء
هنا الوجود الباقي (قوله وهي ما دل على الذات باعتبار صفة) والمراد هنا تلك الصفة وان حصل
تداخل مع قوله وصفات ذاته لان مقام التنزيه مقام خطابة (قوله أو دل عليه التنزيه) قد يدل
على ان ما دل عليه التنزيه من المذكورات هنا لا يدل عليه افعاله لانه لا يتوقف عليه ~~ال~~ كنه
الظاهر ان ما دل عليه الفعل يدل عليه التنزيه لان اضدادها كالعجز ونحوه نقص فليراجع (قوله
وتنزه عند سماع المشكل) يحتمل انه مخصص لما قبله أي نعتقد ظاهرا المعنى الا ان يكون مشكلا
فتنزه عنه وهو ظاهر شرح الزركشي بقوله والقصد ان كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من
الصفات الاثنية بجلاله نعتقد ظاهرا المعنى وما ورد فيها من المشكل ما ظاهره الاتصاف بالحدوث
والتغير كقوله تعالى وجاء ربك والملك وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليلة فائتة تنزه عند
سماعه عما لا يليق به انتهى ويحتمل ان المراد ان نعتقد الظاهر لكن ان كان الظاهر لا اشكال فيه
اعتقدناه وان كفيه اشكال اعتقدناه أي اعتقدنا ذلك المعنى الظاهر بمعنى يليق به هو به أعلم
مثلا نعتقد من قوله الرحمن على العرش استوى ثبوت الاستواء له وهو معنى ظاهر لكن على وجه
يليق به هو به أعلم فعنى اعتقاد الظاهر هنا نعتقد ثبوت الاستواء له الذي دل عليه ظاهر اللفظ
لكن بمعنى يليق به هو به أعلم (قوله ~~لكن~~ لا يقع منه ذلك) قد يشك بان ايلام الاطفال
والدواب أمر مشاهد اظهر وقوع الامراض المشككة والمعاهات العظيمة بالاطفال والدواب
فما عني عدم وقوع الايلام الا ان يراد عدم وقوع الايلام في الآخرة لا في الدنيا (قوله

(حق) للنصوص الواردة في ذلك قال تعالى وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وقال صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق ومر على قبرين فقال انهما له عذبان وقال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه آتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا النبي محمد فاما المؤمن فيقول أشهد انه عبد الله ورسوله الى أن قال وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري الخ رواهما الشيخان وغيرهما وفي رواية لابي داود وغيره

فيقولان له من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام والرجل المبعوث ويستحيل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول الكافر فى الثلاث لا أدري وفي رواية للترمذى يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقى فيأتيه منكر ونكير وفي الصحيحين أحاديث يحشر الناس حفاة مشاة عراة غرلا أي غير مخنثين وأحاديث يضرب الصراط بين ظهري جهنم ومرورا المؤمنين عليه متقاوتين وأنه من له أى تزل به أقدام أهل النار فيها وفي مسلم عن أبي سعيد الخدرى بلغنى انه ادق من الشعر وأحد من السيف وروى البزار والبيهقى حديث يوقى بآدم فيوقف بين كفتى الميزان الخ (والجنة والنار مخلوقتان اليوم) يعنى قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك فحوا أعدت للمتقين أعدت للكافرين وقصة آدم وحوا في اسكانهما الجنة واخراجهما منها بالزلة وزعم أكثر المعتزلة انهما انما يخلقان يوم الجزاء (ويجب على الناس نصب امام) يقوم بحملهم كسد النعور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لاجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات وقدموه على دينه صلى الله عليه وسلم ولم تزل الناس في كل عصر على ذلك (ولو) كان من نصب (مقضولا) فان نصبه يكفي في الخروج عن عهدة النصب وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل وذهبت الخوارج الى أنه لا يجب نصب امام

والامامية الى وجوبه على الله تعالى (ولا يجب على الرب) سبحانه وتعالى (شيء) لانه خالق الخلق فكيف يجب اهام عليه شيء وقالت المعتزلة يجب عليه أشياء يتقرب الذم بتركها منها الجزاء أي الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنها اللطف بان يفعل بعباده ما يقربهم الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون الى حد الاجزاء ومنها الاصلح اهام في الدين من حيث الحكمة والتدبير (والمعاد الجسماني) أي عود الجسم (بعد الاعدام) باجزائه وعواضله كما كان (حق) قال تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا أول خلق نعيده كما بدأكم تعودون وأنكرت الفلاسقة اعادة الاجسام وقالوا انما تعاد الارواح بمعنى انه بعد موت البدن تعاد الى ما كانت عليه من التجرد متلذذة بالكمال أو متألما بالنقصان وقوله بعد الاعدام هو الصحيح وقيل لا بعدم الجسم وانما تفرق أجزاؤه (وتمت) قد ان خير الامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفة فعمرو فعثمان فعلي امراء المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين) لطباق السلف على خيرتهم عند الله تعالى على هذا الترتيب وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة الا فضل بعد النبي علي وميزهم المصنف عن مشاركتهم في أسمائهم عما كانوا يدعون به فكان يدعى أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه خلقه في أمر الرعية مع انه استخلفه للصلاة بالناس في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ٢٨٩ ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين

(و) نعمة قد (برائة عائشة) رضي الله عنها (من كل ما فذقت به) لنزول القرآن ببرائتها قال تعالى ان الذين جاؤا بالافك الايات (وغن) عما جرى بين الصحابة من المنازعات والمخاريبات التي قيل بسببها كثير منهم قتلت دماء طهر الله منها أيدينا فلا تلوث بها ألسنتنا (ونرى الكل أجورين) في ذلك لانه مبني على الاجتهاد في مسئلة تنبئ للمصيب فيها أجران على اجتهاده واصابته وللمخطئ أجر على اجتهاده كما ثبت في حديث الصحبة ان الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اجتهد فأخطأ

ويستحيل وصفه بالظلم في كلام السيد الشريف يعني امكان الظلم في حقه تعالى والالم يقع التمدح بتقريبه فراجع انظر في رسالته في خلف الوعيد (قوله يراه المؤمنون يوم القيامة) المتبادر من القيامة معناها المشهور فهل المراد بالدينا التي اختلفت في الرؤية فيما قبلها حتى يشمل البرزخ أو ما قبل الموت فيكون حال البرزخ مكوّنًا عنه حرره وراجع (قوله ويدل على عدمه في البقطة وهو قول الجمهور وقوله تعالى لا تدركه الابصار) فيه حمل الآية على أصل الرؤية لا الاحاطة والافلا دلالة لها على منع أصل الرؤية (قوله من كتبه الله في الازل سعيدا) لعل المراد بالكتابة العلم القديم وهل يمكن ان يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدم الفاظ القرآن فانه اذا جاز قدم الفاظ في المانع من جواز قدم كتابة (قوله ومن علم موته مؤمنا فليس بشيء) لا يعني عن هذا ما قبله اذ ليس فيه بيان المراد بالسعادة وانما فيه بيان المعتد به من السعادة وانه الذي في الازل بخلاف هذا ففيه بيان ان المراد بالسعادة الموت على الايمان (قوله لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره من آمن) فيه امور الاول انه دل المراد انه ثبت حالة الكفر عن جميع غيره من آمن فان كان كذلك فقد يستبعد فليراجع السير وليحروا الا فلا يختص أبو بكر بما ذكره ويجب بان على تقدير ان غيره شاركه في عدم ثبوت الكفر الا انه كان في ذلك أحسن حالا وسيرة من غيره والثاني ان مقتضاه انه لو ثبت حالة الكفر لم يكن بعين الرضا فان كان المراد ثبات الرضا بمعنى ترك الاعتراض فهو ومشكل على القول بعدم تكليف أهل الفترة لا تتقاء الاعتراض وان ثبت تلك الحالة لعدم التكليف وان كان المراد بآيات الرضا الاقبال عليه بالعناية ومزيد الرحمة فواضح والثالث انه لم عبر بقوله حالة كفر دون كفر ويحتمل انه لانه لا كفر حينئذ لعدم

٢٧ ت ح فله أجر (و) نرى (ان الشافعي) امامنا (ومالك) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانين) الثوري وابن عيينة (وأحمد) ابن حنبل (والاوزاعي واسحق) بن راهويه (وداود) الظاهري (وسائر أئمة المسلمين) أي باقهم (على هدى من ربهم) في العقائد وغيرها ولا اتفقت ان تكلم فيهم عاهم بريون منه قال المصنف وقول امام الحرمين ان المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وان خلافتهم لا يعتبر بحمله عند ابن حزم وامثاله وأما داود فعاد الله ان يقول امام الحرمين أو غيره ان خلافة لا يعتبر فلقد كان جبالا من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة باقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه وقد دونت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحق الشيرازي في طبقاته من الأئمة المتبوعين في الفروع وقد كان مشتهرا في زمن الشيخ وبعده بكثير لا سيما في بلاد فارس شيراز وما والاها الى ناحية العراق وفي بلاد المغرب (و) نرى (ان الشيخ أبا الحسن) علي ابن اسمعيل (الاشعري) وهو من ذرية أبي موسى الاشعري الصحابي (امام في السنة) أي الطريقة لمعة مقدمة (مقدم) فيها على غيره ولا اتفقت ان تكلم فيه بما هو برى منه (و) نرى (ان طريق الشيخ) أبي القاسم (الحفيد) سيد الصوفية علماء وعلماء (وصحبه طريق مقوم) فانه خال عن البدع دائر على التسليم والتقوى والتبري من النقص ومن كلامه الطريق الى الله تعالى مسدود على خلقه

الاعلى المقتضين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت في المنام انى اتكلم على الناس فوقت على ملك فقال ما أقرب ما يقرب به المتقربون الى الله سبحانه وتعالى فقلت عمل خفي يجزان وفي فولى وهو يقول كلام موفق والله ولا التفات لمن وماهم في جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة السلطان حتى أمر بضرب أعناقهم فامسكوا الا الجانب فانه تستر بالفقه وكان يفتى على مذهب أبى نور شيخه وبسط لهم النطح فقدم من آخرهم أبو الحسن الثورى للسماف فقال له لم تقدمت فقال أوثرا صحابي بحياة ساعة فبهت وأنهم سبوا الخبر الى الخليفة فردد لهم الى القاضى فسأل الثورى عن مسائل فقهية فاجابه عنها ثم قال وبه فان الله عبادا اذا قاموا قاموا بالله واذا نطقوا نطقوا بالله الى آخر كلامه فبكى القاضى وأرسل يقول للخليفة ان كان هؤلاء زنادقة فعلى وجه الارض مسلم نخل سيدهم رحيم الله وثقتهم ثم قتل من الصوفية الحسين الحلاج في سنة تسع وثلاثمائة من سنى الخليفة المذكور وهو أبو الفضل جعفر المقتدر (وعما لا يضركه) في العقيدة بخلاف ما قبله في الجملة (وتتبع معرفته) فيها ما يذكركم الى الخاتمة وهو (الاصح) الذى هو قول الاشعرى وغيره (ان وجود الشئ) في الخارج واجبا كان وهو الله أو ممكنا وهو الخالق (عنه) أى ليس زائدا عليه (وقال كثير منا) ٢٩٠ أى من المتكلمين (غيره) أى زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشئ من حيث

التكليف بالايان (قوله ولو شاء ربك ما فعلوه) ههنا اعتراض لشيخنا العلامة أجبننا عنه به امشه (قوله ويلزم المعتزلة الخ) يرد علينا نظيره وهو ان من ولد ولم ينتفع بشئ الى ان مات الى آخر ما بيناهم امش الكمال الا أن يقال ذات النصوص على ان من انتفع بشئ كان رزقا وكان رازقه الله تعالى فيلزم على قولهم المخالفة في الصورة الموردة عليهم بخلاف الموردة علينا لانه لم ينتفع بشئ (قوله ما يقع عنده صلاح العبد) يحتمل ان يحمل ما على خلق القدرة المقارنة للطاعة فيوافق التوفيق ويحتمل أن يريد به الطاعة ويكون قوله صلاح العبد على حذف المضاف أى سبب الصلاح ويفسر سبب الصلاح بامتنال الامر ونحوه فليحذر وليراجع هو امش الحواشي (قوله وحديث النفس الى آخر قوله بين فعل الخاطر) أراد بالخاطر ما وقع في النفس وبفعله ما يشمل القول فيما اذا كان الخاطر قولا كما اذا كان الخاطر غيبة زيدا باللسان قد يفعله النطق بالغيبة أى الاتيان باللفظ الذى يكرهه وقد يقال الواقع في النفس فعل تلك المعصية فكان قياس ذلك أن يقول بين الخاطر وعدمه (قوله ما لم يتكلم أو يعمل) أى بصيغة المضارع المبدوء بالالفاء أى الشخص ذو النفس أو المبدوء بباء الغائية أى النفس والمراد ما لم يتكلم بذلك الخاطران كان معصية قولية أو يعمل ذلك الخاطران كان معصية فعلية كان يكون الخاطر قد فاقه قدف أو شرب خمر فيشرب والحاصل ان ما ترددت النفس بين فعله وتركه من المعاصى مغفور ما لم تأت تلك المعصية قولا كانت أو فعلا وقد تكون المعصية اعتقادية أو ظنية بان يعتقد أو يظن في أحد سوأ فهل تشمل هذه العبارة فيما بالعمى ما يشمل الظن والاعتقاد فاذا ترددت بين ظن أو اعتقاد السوء لم تؤخذ بذلك ما يقع الظن أو الاعتقاد بقى انه هل شرط المؤاخذه بخديث

هو أى من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يخل عنهم ما وأشار بقوله منا الى قول الحكماء انه عينه في الواجب وغيره في الممكن (فعلى الاصح المعدوم) الممكن الوجود (ليس) في الخارج (بشئ ولا ذات ولا ثابت) اذ لا حقيقة له في الخارج وانما يتحقق بوجوده فيه (وكذا على الآخر عند أكثرهم) أى أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة الى انه شئ أى حقيقة معقولة (و) (الاصح) ان الاسم المسمى وقيل غيره كما هو المتبادر لفظ النار مثلا

غيره بلا شك والمراد بالاول المنقول عن الاشعرى في اسم الله ان مدلوله الذات من حيث هي بخلاف غيره كالعالم النفس مدلوله الذات باعتبار الصفة كما قال الاشعرى لا يفهم من اسم الله سواء بخلاف غيره من الصفات ففهم منها زيادة على الذات من علم وغيره (و) (الاصح) ان اسماء الله توقيفية أى لا يطلق عليه اسم الا بتوقيف من الشرع وقالت المعتزلة يجوز ان يطلق عليه الاسماء اللاتق معانيها به وان لم يرد بها الشرع ومال الى ذلك القاضى أبو بكر الباقلاني (و) (الاصح) ان المرء يقول انا مؤمن ان شاء الله أى يجوز له ان يقول ذلك المشتمل على التعليق بل يؤثره على الجزم كما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه (خوفان سوء الخاتمة) الجهولة وهو الموت على الكفر (والعباد بالله) تعالى من ذلك المحبط لما قبله من الايمان (لا شكافي الحال) في الايمان فانه في الحال متحقق له جازم باستمراره عليه الى الخاتمة التي ترجوها ومنع أبو حنيفة وغيره ان يقول ذلك لايهامه الشك في الحال في الايمان (و) (الاصح) ان ملاذ الكافر أى ما أله الله به من متاع الدنيا (استدراج) من الله تعالى له حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر الى الموت فهي نقمة عليه يزداد بها عذابه وقالت المعتزلة انهم انعمة بترتب عليها الشكر (و) (الاصح) ان المشار اليه بأنا الهيكل المخصوص المشتمل على النفس وقال أكثر المعتزلة وغيرهم هي النفس لانها المدبرة (و) (الاصح) ان الجوهر الفرد وهو الجزء

الذي لا ينبغي أن ثابت) في الخارج وان لم ير عادة الا بالاضغامة الى غيره ونفي الحكماء ذلك (و) الاصح (انه لا حال أي لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافا للتأضي) أبي بكر الباقلاني (وامام الحرمين) في قولهما كعبض المعتزلة بثبوت ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلا وعلى الاول ذلك ونحوه من المعدوم لانه امر اعتباري (و) الاصح (ان النسب والاضافات أمور اعتبارية) يعتبرها العقل (لا وجودية) بالوجود الخارجى وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة في الخارج وهي سبع الاين وهو حصول الجسم في المكان والتمى وهو حصول الجسم في الزمان والوضع وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجية عنه كالقيام والانتكاس والملاك وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعرض والنعم وان يفعل وهو تأثير الشئ في غيره مادام يؤثر وان ينفع فعل وهو تأثير الشئ عن غيره مادام يتأثر كحال المسخن مادام يسخن والمتسخن مادام يتسخن والاضافة وهي نسبة تعرض للشئ بالقياس الى نسبة أخرى كالبؤة والبنوة (و) الاصح (ان العرض لا يتو بالعرض) وانما يقوم بالجوهر الفرد أو المركب أي الجسم كما تقدم وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض الا انه لا آخره تنهى سلسلة الاعراض الى جوهر أي جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت ٢٩١ بالاعتوت كالسرعة والبطء للحركة

وعلى الاول هو ما عارضنا للجسم أي انه يعرض له لا تخال الحركات فيه بسكنات أو تخللها بذلك (و) الاصح (ان العرض لا يبقى زمانين بل ينقضى ويتجدد مثله بإرادة الله تعالى في الزمان الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من حيث المشاهدة انه امر مستمر باق وقال الحكماء انه يسبق الى الحركة والزمان بناء على ان عرض وسياق (و) الاصح ان العرض (لا يحل محلين فسوادا احدا للملين مثلا) سوادا لا آخر وان تشار في الحقيقة وقال قدم

النفس التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر أو أعم مثلا اذا كان الخاطر سب زيد فسب عمرا أو شرب الخمر فهل يؤخذ بجديد النفس والظاهر لا وان شرط المؤاخذه التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر كسب زيد في المثال (قوله والهم منها بفعله) أراد بالفعل أيضا ما يشمل القول وقوله ما لم تسكلم أو تعمل أي فقد حذف من الثاني دلالة الاول فهلا آخر القيد لان رجوعه اليهما مع التأخر أظهر منه مع التوسط (قوله مغفوران) قد يقال ما معنى التعبير بالغفر مع عدم الاثم فهلا عبر بعدم المؤاخذه مثلا (قوله حدثت به أنفسها) يجوز في أنفسها النصب ويجوز الرفع أيضا على الفاعلية بحدثت (قوله وقضية ذلك انه اذا تكلم الى آخره) والظاهر ان الهاجس والخاطر المبينين في الحواشي لا مؤاخذه بهما وان تسكلم أو عمل وهو ظاهر (قوله على اجتناب فعل الخاطر) أي بأن صممت على فعله واراد بالفعل ما يشمل القول لا يقال اجتناب فعل الخاطر لا يشمل ما اذا كان الخاطر ترك واجب لانا نقول ترك الواجب فعل أيضا لانه كف النفس عنه فيشمله ما ذكر أيضا (قوله فجاهدها وجوبا) قد يقال هلا قال أو ندب بناء على ان الخاطر المذكور قد يكون مكروها وخلاف الاولى وكان وجه التقييد بالوجوب انه المناس لقول المصنف مغفوران لان الغفران انما يناسب الواجبات اذا مؤاخذه بغيرها وان كان يمكن التعميم في الغفران والمؤاخذه فليستأمل (قوله فيما يؤدي الى ذلك) أي وهو الكفر لان الاستدراج في المعاصي قد يؤدي اليه (قوله قتب على الفور وجوبا) شامل لما اذا كان الخاطر صغيرة وسياق فيه كلام (قوله فان لم تقمع عن فعل الخاطر) أي ومنه ترك الواجب لانه فعل هو كف النفس عن الواجب (قوله فمذ كرها ذم الذات الخ) ذكره في عدم الاقلاع للاستسلام اذا

المسكمين القرب ونحوه مما يعلق بطرفين يحل محلين وعلى الاول قرب احد الطرفين بخلاف القرب الآخر بالشخص وان تشار في الحقيقة وكذا نحو القرب كالجوار (و) الاصح (ان) العرضين (الميلين) بان يكونا من نوع (لا يجتمعان) في محل واحد وجوز المعتزلة اجتماعهما محتملين بان الجسم المغموس في الصبغ ليسود يعرض له سواد ثم آخر وانرا الى ان يبلغ غاية السواد بالمسك وأجيب بان عروض السوادات له ليس على وجه الاجتماع بل البديل فيقول الاول ويخلفه الثاني وهكذا بناء على ان العرض لا يه زمانين كما تقدم (كالضدين) فانهم لا يجتمعان كالسواد والبياض (بختلاف الخلافين) وهما أعم من الضدين فانهم ما يجتمعان حيث الاغمة كالسواد والحلاوة وفي كل من الاقسام يجوز ارتفاع الشئين (أما التقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) كالف وندمه (و) الاصح (ان أحد طرفي الممكن) وهما الوجود والعدم (ليس أولى به) من الآخر بل هما بالنظر الى ذاته جوهر أو عرض على السواء وقبل عدم أولى به لانه أمهل وقوعا في الوجود لتحقيقه بانتقاء شئ من أجراء العلة التامة للوجود المقتضى تحقيقه الى تحقق جميعها وقبل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتقاء الشرط لانه قد وجدت العلة وان لم يوجد هو لا تنفاه (و) الاصح (ان) الممكن (الباقى محتاج) في بقائه (الى السبب) أي المؤثر وقيل لا (وينبغي) هذا الخلاف (على ان علة احتياج الا

أى الممكن في وجوده (الى المؤثر) أى العلة التى بلا حظها العقل فى ذلك (الامكان) أى سواء الطرف بالنظر الى الذات (او الحدوث) أى الخروج من العدم الى الوجود (أو هما) على انه ما جزأه (أو الامكان بشرط الحدوث وهى أقوال) فعلى أولها يحتاج الممكن فى بقائه الى المؤثر لان الامكان لا يتقل عنه وعلى جميع باقى ما لا يحتاج اليه لان المؤثر انما يحتاج اليه على ذلك فى الخروج من العدم الى الوجود لافى البقاء فكأنه أشار بذلك هذا البناء المأخوذ من الصحائف مع اطلاق الاقوال وتقديم الامكان منها الى انه ينبغي ترجيح الامكان الذى هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وان كان جمهورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح فى المبنى التصحيح فى المبنى عليه لكان دفعت المخالفة بما قالوا من ان شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج فى كل زمان الى المؤثر (والمكان) الذى لا خفاء فى ان الجسم ينتقل عنه واليه ويسكن فيه فيلاقيه ولا يتبالمماسه أو النفوذ كما سيأتى اختلاف فى ماهيته (قيل) هو (السطح الباطن للعاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى) كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه (وقيل) هو (بعد وجوده بتقديره الجسم) بنفوذ بعده القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وخرج بقيد النفوذ فيه بعد الجسم ٢٩٢ (وقيل) هو (بعد مفروض) أى يفرض فيه ما ذكر من نفوذ بعد الجسم فيه (وهو) أى

والعكس وذ كفى عدم الاقلاع للقنوط خوف المقت كانه لان ما ذكر كفى كل أنسب به والا فيمكن فيهما العكس أو الجمع بين الامرين فليتأمل (قوله) فانه ما ذكره أحد فى ضيق الاوسعه ولا ذكره فى سعة الاضيقه عليه) يمكن ان يكون معناه ما فى الحديث الاخر فانه ما ذكر كفى قليل من العمل الاكثر ولا فى كثير من العمل الاقله فليراجع (قوله) أى شدة عقاب مالك (فى التعبير بالرب إشارة الى مزيد قدرته عليه) وفى قوله ما يشاء إشارة الى جواز العفو (قوله) البأس من العفو عنه) تفسير القنوط بالبأس لا يناسب تفسير القنوط المحكوم بأنه كبيرة باستبعاد العفو فراجع كلامهم فى ذلك وكلام شرح العقائد وحواشى الكمال وغيره عليه (قوله) أى ما تحقق به التوبة) فسر المحاسن بشروط التوبة وكان يمكن تفسيرها بقواؤها من محو الذنب ورضا الله وحصول ثوابه والتجاة من عذابه فانظر لم فعل ذلك (قوله) وتحقيقه بالاقلع الخ) فيه بحث اذ قد توجد هذه الامور ولا يوجد القدم فامعنى تحقيقها بهذه الامور الا ان يراد تحقيق اعتبارها والاعتداد بها (قوله) وعزم ان لا يعود) قد يقال لاحاجة لذلك مع القدم لان المراد به الندم من حيث كونه معصية ومن لازمه عزم ان لا يعود الا ان يقال ذلك كره لئلا يغفل عن لزومه (قوله) وتصح ولو بعد نقضها الخ) اشار الى مسائل خلافية فقوله ولو بعد نقضها إشارة الى ما لو تاب من ذنب ثم عاد اليه فلا يكون العود اليه مبطالا للتوبة السابقة منه وقوله عن ذنب إشارة الى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض مع الاصرار على غيره وان كان ما تاب عنه صغيرا وما أصبر عليه كبيرا وقوله ولو صغيرة إشارة الى صحة التوبة حتى عن الصغيرة (قوله) وقيل لا تصح عن صغيرة تكفيرها باجتناب الكبيرة) قال شيخ الاسلام تعبيرة بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف

البعد المفروض (الخلاء) والخلاء جائز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا يكون (بينهما ما يماسهما) فهـذا الكون الجائز هو الخلاء الذى هو معنى البعد المفروض الذى هو معنى المكان فيكون خاليا عن الشاغل هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكماء ومنعوا الخلاء أى خلوا المكان بمعناه عندهم عن الشاغل البعض قائلين الثانى فجوزوه (والزمان قيل هو جوهر ليس بجسم) أى ليس بمركب (ولا جسمانى) أى ولا داخل فى الجسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة

(وقيل فلك معدل النهار) وهو جسم سميت دائرته أى منطقة البروج منه معدل النهار ليعادل الليل والنهار فى جميع حيث البقاء عند كون الشمس عليها (وقيل عرض فقل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة المذكورة) ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها (والخيار) انه (مقارنة منجدد وهو منجدد معلوم ازالة الالهام) من الاول بمقارنته للثانى كما فى آتيك عند طلوع الشمس وهذا قول المتكلمين والاقوال قبله للحكماء (ويمتنع تداخل الاجسام) أى دخول بعضها فى بعض على وجه النفوذ فيه والملافة له بامر من غيره يادة فى الحجم وامتناع ذلك لما فيه من مساواة الكل للجزء فى العظم (و) يمتنع (خلو الجوهر) مفردا كان أو مركبا (عن جميع الاعراض) بان لا يقوم به واحد منها بل يجب أن يقوم به عند وجوده شئ منها لانه لا يوجد بدون الشخص والشخص انما هو بالاعراض (والجوهر) المركب وهو الجسم (غير مركب من الاعراض) لانه يقوم بنفسه بخلافها (والابعاد) للجوهر من الطول والعرض والعمق (متناهية) أى لها حد وتنتهى اليها (والاول قال الا كثيرا يقارن علة زمانا) عقلية كانت أو وضعية (والخيار وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (بعقبها مطلقا وثالثها) بعقبها (ان كانت وضعية لاعقلية) فيقارنها (أما الترتب) أى ترتب الاول على العلة (رتبة فوقاق واللذة) الدنيوية وهى بدنية (حصرها الامام) الرازى (والشيخ الامام) والد المصنف

(في المعارف) أي ما يعرف أي يدرك قالوا ما يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من لذة حسنة كفضاء شهوتي البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع الالم فلهذا الأكل والشرب والجماع دفع الالم الجوع والعطش ودغدغة المني لاوعيته ولذة الاستعلاء والرياسة دفع الالم القهر والغلبة (وقال ابن زكريا) الطبيب (هي الخلاص من الالم) بدفعه كما تقدم وردناه قد يمتد بشئ من غير سبق اللم بضده كن وقف على مسئلة علم أو كثر مال فحاش من غير خطوره ما بالبال والالم الشوق اليهما (وقيل) هي (ادراك الملاثم) من حيث الملازمة (والحق ان الادراك لمزومها) لاهي (ومقابلها الالم) فهو على الاخير ادراك غير الملاثم (وما تصوره العقل اما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته) أي المتصور (اما ان تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيا) من وجوده أو عدمه والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن * (خاتمة) * فيما يذكر من مبادئ التصوف المصنفي للقلوب وهو كما قال الغزالي تجريد القلب لله واحتقار ما سواه قال وحاصله يرجع الى عمل القلب والجوارح ولذلك افتتح المصنف بأمر العمل فقال (اول الواجبات المعرفة) أي معرفة الله تعالى لانها مبدء في سائر الواجبات اذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (النظر المؤدى اليها) لانه مقدمة لها (والقاضي) أبو بكر الباقلائي (اول النظر) لتوقف النظر على أول اجزائه (وابن فورك) وامام الحرمي (القصد) الى النظر لتوقف النظر على قصده (وذو النفس الاينة) أي التي تلي الالام والاعمال الاخرى (يرأبها) أي يرفعها بالمجاهدة (عن سفاسف الامور) أي دنياها ٢٩٣ من الاخلاق المذمومة كالكبر والغضب

والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال (ويجئ بها) (الى معاليها) من الاخلاق المحمودة كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال فهو على الهمة وسبأ في دنياها وهذا مأخوذ من حديث ان الله تعالى يحب معالي الامور ويكره سفاسفها رواه البيهقي في شعب الايمان والطبراني في الكبير والابوسط (ومن عرف ربه) بما يعرف به من

حيث جعل الخلاف في التوبة عن الصغيرة في الصحة وعدمها وهو صحيح تغليباً لكن الخلاف فيه عند غيره انما هو في وجوب او عدمه وهو المناسب لتعليقه الثاني بقوله لا يسكنه باجتناب الكبير وتوقف السبكي في وجوبه لمن الصغيرة عينا لتكفيرها باجتناب الكبائر وهو يقتضي ان الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبائر وخالفه ابنه المصنف فقال الذي اراه وجوب التوبة لها عيناً على الفور نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كفرت وما رآه يرجع الى ما رجحه الجمهور وانتهى فليستأمل ما المراد باجتناب الكبائر الذي يكفر الصغار هل لا فرق فيه بين ان يكون سابقاً للصغار حتى لو كان مجتنباً للكبائر ثم فعل الصغار كفرت بمجرد وقوعها أو لاحقاً حتى لو لم يكن مجتنباً للكبائر ثم فعل الصغار كفرت بمجرد وقوعها أو لا حقيقة كفرت تلك الصغار فان كان الامر كذلك فقول المصنف نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الخ بصور بما اذا صدرت الصغار من غير مجتنب ثم اجتنبت وذكرنا في هامش السكال كلاماً ذكره الزركشي عن الاحياء فديوهم ان اجتناب الكبائر المكفر للصغار هي الكبائر المتعلقة بتلك الصغار كالزنا بالنسبة للنظر أو الالم فيلحصر بالمقام جداً انتهى ثم وكل والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

صفاته (تصور تبعيده) لبعده باضلاله (وتقريبه) له بهدايته (تخاف) عقابه (ورجا) نوابه (فاصغى الى الامر والنهي) منه (فارتكب) مأموره (واجتنب) منهيته (فاحبه مولاه فكان) مولاه (سمعه وبصره وبه التي يبسط بها واتخذها ولياً ان سألها اعطاه وان استعاذ به اعاده) هذا مأخوذ من حديث البخاري وما يزال عبد يبتغي قرب الى تالوا فاق حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبسط بها ورجله التي يمشي بها وان سألني اعطيت به وان استعاذني لا اعذنه والمراد ان الله تعالى يتولى محبوه في جميع احواله فركاته وسكاته به تعالى كما ان ابوي الطفل لمحبتهم له التي اسكنها الله في قلوبهم ما يتولى ان جميع احواله فلا يترك الا يبدأ أحدهما ولا يمشي الا بركله الى غير ذلك وفي حديث اللهم كلمة ككلامه الوليد (ودنى الهمة) بان لا يرفع نفسه بالمجاهدة عن سفاسف الامور (لا يبالى) بما تدعوه نفسه اليه من المهلكات (فيجهل فوق جهل الجاهلين) ويدخل تحت رتبة المارقين من الدين أي عروتهم المنقطعة وهي بكسر الراء وسكون الموحدة (فدونك) أيها الخاطب بعد ان عرفت حال علي الهمة ودنياها (صلاحاً) منك (أو فساداً أو رضاء) عنك (أو سخطاً أو قرباً) من الله تعالى (أو بعداً أو سعادة) منه (أو شقاوة أو نعمة) منه (أو جحماً) فاقاد بدونك الاغرام بالنسبة الى الصلاح وما يناسبه والتحذير بالنسبة الى الفساد وما يناسبه (واذا خطر لك امر) أي ألقى في قلبك (فزه بالشرع) ولا تخلو حاله بالنسبة اليك من حيث الطلب من ان يكون مأموراً به أو منهيها عنه أو مشكوكاً فيه (فان كان مأموراً) به (فبادر) الى فعله (فانه من الرحمن) رحمتك حيث أخطرتك ايلاً أي أراد بك الخير

(فإن خشيت وقوعه لا يباعه على صفة منهية) كحجب اورياء (فلا) باس (عليك) في وقوعه عليها من غير قصد لها بخلاف ما إذا وقعته عليها فأصداها فعليك أن تدرك ذلك فتستغفر منه كما سأتى (واحتياج استغفارنا إلى استغفار) لنقصه بغيره فلو بنا معه بخلاف استغفارنا الخاص ورباعية العلوية رضى الله تعالى عنهم وقد قالت استغفارنا يحتاج إلى استغفار هضمنا أنفسنا (لا يوجب ترك الاستغفار) هذا الأمر به بأن يكون الصمت خيرا منه بل يأتي به وإن احتياج إلى استغفار لأن اللسان إذا أفتد كرا يوشك أن يألفه القلب فيوافق فيه (ومن ثم) أى من هنا وهو أن احتياج الاستغفار إلى استغفار لا يوجب تركه أى من أجل ذلك (قال السهروردى) بضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سأله أن يعمل مع خوف العجب أو لا يعمل حذرا منه (اعمل وان خفت العجب مستغفرا) منه أى إذا وقع قصدا كما تقدم فإن ترك العمل للخوف منه من مكاييد الشيطان (وإن كان) الخاطر (منهيا) عنه (فإنك) أن تفعله (فإنه من الشيطان فإن مات) إلى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل (وحدث النفس) أى تردد هابين فعل الخاطر المذكور وتركه (مالم تتكلم أو تعمل) به (والهم) منها بفعله مالم تتكلم أو تعمل (مغفوران) قال صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تتكلم به روى الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم ومن هم بسبعة ولم يعملوا لم تكتب أى عليه روى مسلم وفي رواية له كتبها الله عنده حسنة كاملة زادنى أخرى انما تركها من جرائى أى من أجل وهو بفتح الجيم ونشديد الراء وقضية ذلك أنه إذا ترككم كالغيبية أو عمل كشرب المسكر انضم إلى المؤاخاة بذلك مؤاخاة حديث النفس والهوى (وإن لم تطعك) النفس (الامارة) ٢٩٤ بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور لم يلجأ بالطبع للمنهى عنه من

يقول فسبح خطو الامل بطى عزم احسان العمل المتوسل إلى الله سبحانه بالبيعة القاطمة به طه محمود الدمياطى بلد المدعو قطريه أحد المصححين بدار الطباعة توفاه الله على السنة والجماعة جوامع محامد مولانا الذاتية لاسيل إلى التكليف بجموعها وعزائم زعمائهم شكري مواهبه الاوابيه لاطاقة للنفس المتقوسة بالقيام بها وان حاولت بذل وسعها اذهى شواردهم هيات افرسان البلاغة ان يقتصروها ومناهل عذبة ضربت عليها سرادقات وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها سوى ان تقوم أدلة الاعتراف بالاعتراف من بحور القصور وتلوح على صفحات الهم شواهد العجز والاعياء عن استرشاف هذه الثغور واستشراف هاتيك القصور فالجده الله الذى فطرنا على هذه ابراهيم وشرفنا باتباع سنة نبيه الهادى إلى صراط مستقيم وأنزل عليه قرآنا عربيا غير ذى عوج بين لنا فيه الحلال من الحرام والدر من السيج والشكر للمهيمن القدير شكر اينسخ غياهب ظلم النفس شرع صبحه المنير والاعتصام بحبل توفيقه ورضاه والبراءة اليه من عمل قوم اسند رجهم بما قضاه ثم الصلاة والسلام على من وضع عن أمته الاصر الثقيل

الشهوات فلا تبذل لها شهوة الا تبتغها (فجاهدها) وجوب الطبع في الاجتناب كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم لانها تقصد بك الهلاك الابدى باستدراجها لك من معصية إلى أخرى حتى توقعك فيما يؤدى إلى ذلك (فإن فعلت) الخاطر المذكور اغلبه الامارة عليك (فتب) على الفور وجوب الارتفاع عنك ثم فعله

بالتوبة التي وعد الله بقبولها افضل منه ومما تحقق به الاقلاع كما سأتى (فإن لم تقطع) عن فعل الخاطر المذكور وحط (لاستلذاذ) به (أو كسل) عن الخروج منه (فتذكر هاذم الذات وفجأة القوات) أى تذكر الموت وفجأة الموت للتوبة وغيرها من الطاعات فإن تذكر ذلك باعث شديد على الاقلاع عما تستلذه أو تنكسل عن الخروج منه قال صلى الله عليه وسلم أكثر ما من تذكر هاذم الذات روى الترمذى زاد ابن حبان فانه ما ذكره أحد في ضيق الاوسعه ولا ذكره في سعة الاضية هاهنا وهاذم بالذال المحبة أى قاطع (أو) لم تقطع (لنقطة) من رحمة الله تعالى وعفوه عما فعلت لشدة أولاستحضار عظمة الله تعالى (تخف مقت ربك) أى شدة عقاب مالك الذى له ان يفعل في عبده ما يشاء حيث أضفت إلى الذنب اليأس من العفو عنه وقد قال تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون (واذكر سعة رحمة) التي لا يحيط بها الا هو اى استحضرها لترجع عن قنوطك وكيف تقنط وقد قال تعالى يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا أى غير الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وقال صلى الله عليه وسلم والذى نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجأ بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ورواه مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أى ما تحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل فيعفى عنك فضلا منه تعالى (وهى) أى التوبة (الندم) على المعصية من حيث انما معصية فالندم على شرب الخمر لا ضراره بالبدن ليس بتوبة (وتحقق بالاقلاع) عن المعصية (وعزم ان لا يعود) اليها (وتدارك يمكن التدارك) من الحق الناشئ عنها كحق القذف فيتم داركه يتمكن مستحقة من المقدوف أو وارثه ليستوفيه أو يترى منه فان لم يكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقة

لا وجود لاسقط هذا الشرط كما يسقط في توبة معصية لا ينشأ عنها حق لا آدمي وكذا يسقط شرط الاقلاع في توبة معصية بعد التراجع منها كشرط الخوف المراد بتحقيق التوبة بهذه الامور انها لا تنخرج فيما تحقق به عنها الا أنه لا بد منها في كل توبة وفي نسخة والاستغفار عقب قوله بالاقلاع ولا حاجة اليه مع ما ذكر (وتصح) التوبة (ولو بعد نقضها عن ذنب ولو) كان (صغيرا مع الاصرار على) ذنب (آخر ولو) كان (كبيرا عند الجهور) وقيل لا تصح بعد نقضها بان عاد الى المتوب عنه وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبير وقيل لا تصح عن ذنب مع الاصرار على كبير (وان شككت) في الخاطر (أما مور) به (أم منهي) عنه (فأمسك) عنه حذرا من الوقوع في المنهي (ومن ثم) أي من هنا وهو الامساك أي من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجويني في المتوضي يشك لا يغسل) غسلة (ثالثة) فيكون أمورا بها (أم رابعة) فيكون منها عنها (لا يغسل) خوف الوقوع في المنهي عنه وغيره قال يغسل لان التلث أموريه ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فبأنى بها (وكل واقع) في الوجود ومن جلته الخاطر وفعله وتركه (بقدره الله تعالى واوداهه هو خالق كسب العبد) أي فعله الذي هو كاسبه لا خالقه كما بين ذلك بقوله (قدر له قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا لا بداع) بخلاف قدرة الله تعالى فانها لا بداع لا لكسب (فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق) فيثاب ويعاقب على مكتسبه الذي يخلقه الله تعالى عقب قصده وهذا أي كون فعل العبد مكتسبا له مخلوقا لله تعالى فوسط بين قول المعتزلة ان العبد خالق لفعله لانه يثاب ويعاقب عليه وبين قول الخيرية انه لا فعل للعبد أصلا وهو آلة محضة كالسكين في يد القاطع (ومن ثم) أي من هنا وهو ان العبد مكتسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا لا بداع فلا توجد ٢٩٥ الامع الفعل أي من أجل ذلك نقول

(الصحيح ان القدرة من العبد لا تصلح للضدين) أي للتعاقب بها وانما تصلح للتعاقب باحدهما الذي يقصد وقيل تصلح للتعاقب بها على سبيل البديل أي تتعاقب بهذا بدلا عن تعاقبها بالآخر وبالعكس أما على القول بان العبد خالق لفعله فقد رتب كقدرته الله تعالى في وجودها قبل الفعل وصلاحيتها للتعاقب بالضدين

وحط عنهم العسر الذي جلت بنو اسرائيل سيدنا محمد المنتخب من أطيب الشعوب والقبائل المصطفى من أطهر بطون الاواخر والاوائل الذي شهر الاسلام بسيفه المشهور ونعم الاخلاق المرضية استقرا حسن خلقه الموفور المبعوث بما به جاشت نفس الغواية واضمحت وألقت ما فيه ما وتخلت فصل اللهم عليه صلاتك الابدية وأفرغ على ريحانة تربة الفردوسية سجال رحمتك السرمديه واجزه عن السعي ابتغاء مرضاتك أحسن الجزاء وآله وصحبه وسائر حواربه وخلفائه والنقباء وسلم تسليما متين النياط واهدنا الى سواء الصراط وبعد فلما كان من مطامح أبصار الاماني ومطارح رقائق السبع المناني وفرص المبيرة والرياح التي تطلب الانتهاز وبذل نقائس الاعمار والارواح الكتاب الجليل المسمى بجمع الجوامع الاصولي للإمام العلامة والشيخ المحقق الدراكه الفهامة من تفحك في وجوه طروسه مباسم المعارف اذ اهي اقلامه تستبكي فريد العصر التاج ابن السبكي أثابه الله وآجره وتقبل عمله في الدنيا والآخرة وكان خير شارح لصدر طلابه وأقوم مصلح فافع لمعلق بابيه مسهل لطرأته وشعابه

على سبيل البديل (و) الصحيح أيضا (أن العجز) من العبد (صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا) تقابل (العدم والملكة) وقيل تقابلها ما تقابل العدم والملكة فيكون هو عدم القدرة عمام شأنه القدرة كما ان الامر كذلك على القول بان العبد خالق لفعله فعلى الاول في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعلى الثاني لا بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر اذ من شأنه القدرة بطريق جري العادة (ورجح قوم التوكل) من العبد على الاكتساب (وآخرون الاكتساب) على التوكل أي الكف عن الاكتساب والاعراض عن الاسباب اعتمادا للقلب على الله تعالى (وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار) فن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه اي تتطلع لسؤال أحد من الخلق فالتوكل في حقه أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون في توكله بخلاف ما ذكر فلا اكتساب في حقه أرجح حذرا من التسخط والاستشراف (ومن ثم) أي من هنا وهو الثالث المختار أي من أجل ذلك (قيل) قولنا مقبولا (ارادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الاسباب) من الله تعالى في مريد ذلك (شهوة خفية) من المريد (وساولة الاسباب) الشاغلة عن الله تعالى (مع داعية التجريد) من الله تعالى في سالك ذلك (انحطاط) له (عن الذروة العلمية) فالاصح لمن قدر الله فيه داعية الاسباب سلوكها دون التجريد ومن قدر الله تعالى فيه داعية التجريد سلوكه دون الاسباب (وقديأتى الشيطان) للانسان (باطراح جانب الله تعالى في صورة الاسباب أو بالسكسل والتماس في صورة التوكل) كأن يقول لسالك التجريد الذي سلوكه أصح من تركه الى متى تترك الاسباب ألم تعلم ان تركها يطمع القلوب بما في أيدي الناس فاسلكها التسليم من ذلك وينتظر غيرك منك ما كنت

تفكر من غيرك ويقول اسالك الاسباب الذي سلوكها اصلح من تركها الوزر كلها وبذلك التجريد فتوكل على الله اصنافا قبل
 وأشرف لك النور وأتاك ما يكفك من عند الله فانزكها يحصل لك ذلك فيجربه تركها الذي هو غير أصلح له إلى الطلب من الخلق
 والاعتماد بالرزق (والموفق يبحث عن هذين) الأمرين الذين يأتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كدأمنه لعله أن يسلم منهما
 (ويسلم) مع بحثه عنهما (أنه لا يكون إلا ما يريد) الله تعالى كونه أي وجوده منهما أو من غيرهما (ولا ينبغي لنا بذلك) المعلوم
 الذي ضمناه هذا الكتاب جمع الجوامع (الأن يريد) الله سبحانه وتعالى) نفعنا به بأن يوفقنا لأن تأتي به خالصا من العجب وغيره من
 الآفات (وقد تم جمع الجوامع علميا) تميز من نسبة القام أي تم هذا الكتاب من حيث العلم أي المسائل المقصود جمعها فيه وقال
 المصنف يجوز أن يكون عالما بمول الجوامع ولا يحسن أن يكون متعلقا بتم اذ الفائدة في قولنا تم هذا عالما فان تمامه معلوم معروف
 انتهى ولا ينبغي ما فيه (المسمع كلامه) أنا صما الآتي من أحسن المحاسن بما ينظره الاعي) أي انه لعدو به لفظه القليل وحسن
 معناه الكثير يشتهر بين الناس حتى يتحققه الاصل فكانت يسميه والاعني فكانه ينظره وهذا كما قال المصنف منتزع من قول
 أبي الطيب أنا الذي نظر الاعي إلى أدبي * واسمعت كلما في من به صم ونبه على ان مخالفته في ذكر السمع قبل البصر للتأسي
 بالقرآن وفي ذكر الاسماع للآذان لا لصاحبها لانه أبلغ والاسماع لها اسمع لصاحبها (مجموعا جوعا) أي كثيرا لجمع وهما حال من
 ضمير الاتي وكذا قوله (وموضوعا) ذا فضل (لامعطوعا) فضله (ولا ممنوعا) عن يقصده لسهولة (ومرفوعا عن هم الزمان مدفوعا)
 عنهم فلا يأتي أحد من أهل زمانه بمثله ٢٩٦ (فعلين) أيها الطالب لما تضمنه (بحفظ عباراته لاسيما ما خالف فيها غيره) كالختصر

حاصر عن ذراع كشف اللبس عن وجه العبارة ودفع الابهام الذي تشن به الغارة شرح واحد
 وقته المخصوص بالسبق في ثبته الامام المحقق والاستاذ الهمام المدقق من لا يسار به مبار في
 فضله الكلي امام الأئمة وشيخ الاسلام الجلال الحلي توجه الله من رضاه تاجا وجعل له من
 سناء الرحمة والاقبال سراجا وهاجا وانتدب لحاشية عليه عالم العصر ومن له في طرائق التحقيق
 الجمع والقصر حجة المحققين بالاجماع وفاتحه المدققين بلا دفاع من تسنم ذروة المناقشة
 وامسطاها وفرع عذرة البحث بعد ان طرد عنها غطاها ومد على اهل البيان ظل تقريره السليل
 فحانس بين المنطوق والمفهوم وأقام المدلول بجانب الدليل ولعمري الله لقد أحيا من جـسـوم
 القطنه رفاتا وأورد من كواثر البراءة والابداع عذبا فراتا فاما ان كان لغتم التحرير
 والتأنيب من تولى حل الرقة ولقسم التنقيح والتقريب من تخلى لاعطاء كل ذي حق حقه
 فان الشيخ هو ابن قاسمه والمستأثر ببناء اعماده ومواسمه فله من ذلك أوفر نصيب وأعبط حظ
 من ضفوفه القشيب فلا يلحق في هذا الا أثر مناره ولا يشق في هذه الهجاء غباره في الله

والمناهج) وبالك أن تبادر
 بانكار شئ) منه (قبل
 التأمل والفكر) فيه (أو
 أن تظن امكان اختصاره
 في كل ذرة) منه بفخ
 الذال المعجمة أي حرف
 (درة) بضم الدال المهملة
 أي فائدة نفيسة كالجوهره
 (فربما ذكرنا) فيه (الادلة)
 (في بعض الاحيان) اما لكونها
 مقررة في مشاهير الكتب
 على وجه لا يبين) أي لا يظهر

(أو لغرابه) اها (أو غير ذلك مما يستخرج من النظر المتين) أي القوى كبيان المدرس الخفي الاول كما في قوله في مجت النجرو والاك
 لم يكن شئ من الخبر كذا والثاني كما في قوله في عدم التأثير اذا فرض بالفرض أشبه والثالث كما في قوله في مسئلة قول الصحابي
 لا يتقاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون (وربما أفصحنا به كرار باب الاقوال فحسبه العجي) بالموحدة أي الضعيف القهيم (تطويلا يؤدي
 إلى الملل وما درى أنا انما فعلنا ذلك لغرض تحريره اللهم العوال فرع ما يمكن القول مشهورا عن ذكرناه) كما في نقل فضلية
 فرض الكفايه على فرض العين عن الاستاذ الجويني مع ولده المشهور وذلك عنه فقط (أو كان) من ذكرنا عنه قول (قد عزى اليه
 على الوهم) أي الغلط (سواء) كما في ذكره القاضي الباقلاني من المانع لثبوت اللغة بالقياس وقد ذكره الامدي من المجوزين
 (أو) كان الغرض (غير ذلك مما يظهره التامل لمن استعمل قواه) كما في ذكره غير الدقاق معه في مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل
 ذلك (بحيث انا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر وروم النقصان منه متعسر اللهم الا أن يأتي رجل مبذر) أي يتقل شيا
 من مكانه إلى غيره (مبتر) أي يأتي بالاقاظ بتر أي نواقص كأن يحذف منها أسماء أصحاب الاقوال فانه لا يتعسر عليه روم النقصان
 لكنه اذا فعل ذلك لا يفي بقصودنا (فدونك) أيها الطالب لما تضمنه مختصرنا (مختصرا) لنا (بانواع المحامد حقا واصناف المحاسن
 خلقا) لانه مشتمل على ما يقتضي ان يثنى عليه بذلك (جعلنا الله به) لما أملنا من كثرة الانتفاع به (مع الذين أنعم الله عليهم من
 النبيين والصديقين) أي أفاضل أصحاب النبيين لما الغنم في الصدق والتصدق (والشهداء) أي القليل في سبيل الله تعالى
 (والصالحين) غير من ذكر (وحسن أولئك رفيقا) أي رفقاء في الجنة بان نستمتع فيما يروونهم وزيارتهم والحضور معهم وان كان

كم مشكل دفع اشكاله وظاهر خطا عدل به وأماله وجرح ذفق عليه ورأى ان انبياره خير
من الركون اليه كان الحصول على هذه الاماني والوصول في الغرض الى استخراج درر هذه
المعاني من الكتاب المشروح والخاصية المثل بدوران رحي الطبع الشريف عليهم السلام
فقيض الله ابن يجدها وأبا عذرها وصاحب نجدتها ذا الجهد التليدي والطريق حضرة المكرم
السيد محمد مصطفى السيوفي فكان لطبع الكتاب هو الملتزم ولجزيل الثواب بنفع العباد
هو المغتنم المستلم وكان بالمطبعة الكبرى ذات الادوات الحسنى والقواعد الغرا دار الاجادة
والافادة التامة والشهرة التي طارصتها بين الخاصة والعامة وكيف لا وقد لمتها عين العناية
الخدوية وشملت أفياء مرآة الحضرة الدورية التي ألزمت سائر الناس بالعكوف على شكر
ولي النعمة دافع المضرة والبأس رب الهمة التي لا تبارى والسطوة التي هي أقدر من أن
تجاري عزيز الدنيا بأسرها ومخصب رباغ الانام بعد محملها وعسرها من تكاد الاطواد لفرط
همته تنماع ويوشك الفلك ان يتقاد لأمرة المطاع سلاله السراة الاخيرة ووارث علو القدر
كابر اعن كابر خديوم مصر صاحب الجنب المعتلى أفندينا اسمعيل بن ابراهيم بن محمد علي
أمده الله بجميوس نصره وتأييده وثبت جاشه بأسباب توطينه وتوطيده ولا برح الدهر من
خدامه وكواكب العناية آخذة بزمامه وحرس انجباله الكرام وأشباه آساد الآجام
وذراية دراري الرشد والاصابة وتناجج الراسة والنجابة سيما تجله الاكبر ومنزلة توه عدله
الاغزر وكيل أمره ونهيمه وكفيل ادالة دولته بحسن سعيه الرئيس الخطير صاحب الدراية
والتدبير من له صادق النظر في كل أمر خير رفيق سعادة المشير الاعظم محمد باشا توفيق منوطة
دار الطبع الرائق والضبط المحكم والرسم الفائق بنضارة نظرمديرها ومجتم بذل الجدي في
تسييرها صاحب الاخلاق المرضية والاراء الصادقة الماضية من هو داعي المحامد معني
سعادة ناظرها حسين بك حسنى موصولة النظر بوسيلة من يساوم ربح المكارم ويقضي
حضرة وكيله محمد أفندي حسنى ملحوظة بعهدته من بشاقب رأيه تحمل عرى المقاصد وتعد
جناب أبي العينين أفندي أحمد موكولة تصحيح الاساليب وتنقيح المباني الوضي التصفية
والتهذيب الى معرفة رئيسه من عليه المعول في انارة شموسه من وضحت بدلالته الى أفنية
الادب طريق حضرة المولى الفاضل الشيخ ابراهيم عبد الغفار الدسوقي ولما برغت شموس
تمام طبعه وبداء صلاح ثمره كماله بطيب نفعه انطلق جواد اليراع يقرط بالتناء عليه آذان
الرفاع ويقرظها بما سخا اذ يقول مؤرخا

لو ان صبرك أمكنت فرصانه * شهدت بسبقك في الهوى غاياته
نسخ الاسي شرع العزاء بآية له مع الذي أعيالك تكليساته
ندبتك داعية ادكار طمينة * انست بصبرك حين حان فواته
هدأ الوشاح اها عشيعة ودعت * فاستوقفك على الغضى خفقانه
خوديه انعم الجمال وأزلقت * للعسن في وجناتهما جناته
هيف الغصن البان أحسن اسوة * بقوامها لما اكثفت عذباته
ولعت باملا في قدمي سائل * أبدا يلح وقدمت ثرواته

مقرهم في درجات عاليه
بالنسبة الى غيرهم ومن
فضل الله تعالى على غيره
كما قاله ابن عطية أنه قدره
الرضا بحاله وذهب عنه
باعتقاده مفضل انتفا
للعسرة في الجنة التي تحتل
المراتب فيها على قدر
الاعمال وعلى قدر فضل الله
تعالى على من يشاء الله
يا ذا الفضل العظيم تفضل
علينا بالعفو وبما تشاء
من النعم وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين
وحسبنا الله ونعم الوكيل

في اللوم لم يجد العواذل رخصة * يوما وقد مست لها حاجاته
 يا قلب لم غادرت من سبيل الهوى * أثرا ترام لعاذل وبلاته
 لو كنت مذبذبا قلبا واجبا * بالركب ما حبتك عنه حياته
 هل قامتك الشجر والاورق * والذكر الاماحوت ورقاته
 والام تبسع الضلالة في الهوى * والحق قد جاءت به آياته
 مست يجمع الشمل جمع جوامع * جمعت أصول الشرع مجموعاته
 وعليه حاشية ابن قاسم الذي * شهدت له بالفضل تحقيقاته
 دانت لعزم ذكاه اعناق النهي * فقضت عليها بالعصا عزماته
 صدقته لعرائس التبيان قد * فحلت ونقط مداده فثراته
 غرر لوان الدهر منصف أهله * أضحت مرصفة بها جبهاته
 من ذابعل نفسه بطاقيه * من أظماته برشفه علاته
 ناهيك منه بما يدحرج صولجا * نلسانه مما حكت كراته
 اتري أصول الفقه الا انها * عمد عليها شيدت غرفاته
 ياطا بي حسن البيان حقيقة * تيكم حقيقة وما صدقته
 شرح الجلال بها عايشه جلالة * جللت بها حتى صفت مرآته
 ما أجاد الطبع حسن سلوكها * وتألفت بتمامها القامته
 أوليتها حق الثناء وحق من * في حوله ملك النصاب زكاته
 وظلت استملى المنى تاريخها * للطبع نورا حكت آياته

٦ ١٤١ ٢٥٦ ٤٦٩ ٤١٧

سنة ١٢٨٩

عبد الوهاب بن محمد

ووافق تمام طبعها وكال احسان صنعها منتصف شهر رجب الاصح من
 التاريخ المنظوم من هجرة سيد العرب والعجم صلى الله عليه وسلم
 وعلى الاك والصحابه وسائر أمة الاجابة ما رادف
 النشوة غل واستهل هلال ثم كل
 والحمد لله رب
 العالمين

* (فهرسة الجزء الرابع من الآيات العينية) *

صفحة	صفحة
١٥٩ ومنها أي من القواعد التقسيم	٢ * (الكتاب الرابع في القياس) *
١٦٩ (خاتمة القياس من الدين)	١٠ أركان القياس
١٧٤ (الكتاب الخامس في الاستدلال)	١١ الأول الأصل
١٧٧ مسألة الاستقراء بالجزئي على الكلي	١١ الثاني من أركان القياس حكم الأصل
١٨١ مسألة في الاستصحاب	٣٢ الرابع من أركان القياس العلة
١٨٨ مسألة لا يطالب الثاني للشيء بالدليل الخ	٧٦ مسائل العلة
١٩١ مسألة اختلقوا هل كان المصطفى صلى	٧٦ الأول منها الإجماع
الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوة بشرع	٧٦ الثاني النص الصريح
١٩٢ مسألة حكم المناقعة والمضاربة قبل الشرع	٨٠ الثالث الإجماع
الخ	٨٤ الرابع السير والتقسيم
١٩٣ مسألة الاستحسان قاله به أبو حنيفة الخ	٨٦ الخامس المناسبة والاختلاف
١٩٤ مسألة قول الصحابي علي صحابي غير حجة	١٠٣ مسألة المناسبة تنحرم بفساد الخ
١٩٦ مسألة الإلهام إيقاع شيء في القلب الخ	١٠٣ السادس ما يسمى بالشبه الخ
١٩٧ خاتمة قال القاضي الحسين مبنى الفقه	١١١ السابع الدوران الخ
الخ	١١٣ الثامن الطرد
١٩٧ الكتاب السادس في التعادل والتراجع	١١٤ التاسع تنقيح المناط
٢١٦ مسألة يرجح بعلو الاسناد الخ	١١٥ العاشر الغاء الفارق
٢٤٢ (الكتاب السابع في الاجتهاد)	١١٥ (خاتمة) في نفي مسلكين ضعيفين الخ
٢٥٣ مسألة المصيب في العقليات واحد الخ	١١٦ (القواعد)
٢٥٨ مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهادات	١١٦ منها تخالف الحكم عن العلة
٢٦٠ مسألة يجوز أن يقال لنبي أو عالم حكم	١٢٦ ومنها أي من القواعد الكسر
بماتشاء الخ	١٣٠ ومنها أي من القواعد العكس
٢٦١ مسألة التقليد أخذ القول الخ	١٣٤ ومنها أي من القواعد عدم التأثير
٢٦٤ مسألة اذا تكررت الواقعة الخ	١٣٧ ومنها أي من القواعد القلب
٢٦٦ مسألة تقايد المفضول من المجتهدين فيه	١٤٤ ومنها أي من القواعد القول بالموجب
اقوال الخ	١٤٥ ومنها أي من القواعد القدح في المناسبة
٢٧٥ مسألة يجوز للقادر على التفرع	١٤٦ ومنها أي من القواعد الفرق الخ
والترجيح وان لم يكن مجتهدا الاثناء الخ	١٤٩ ومنها أي من القواعد فساد الوضع الخ
٢٨٠ مسألة اختلاف في التقليد في اصول	١٥١ ومنها أي من القواعد فساد الاعتبار
الدين الخ	١٥٣ ومنها أي من القواعد منع علية الوصف
	١٥٦ ومنها اختلاف الضابط

* (ت) *